El antropólogo como autor

Clifford Geertz

Paidós Studio

73

El antropólogo como autor

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

71. S. Akhilananda - *Psicología hindú*
72. G. Vattimo - *Más allá del sujeto*
73. C. Geertz - *El antropólogo como autor*
74. R. Dantzer - *Las emociones*
75. P. Grimal - *La mitología griega*
76. J.-F. Lyotard - *La fenomenología*
77. G. Bachelard - *Fragmentos de una poética del fuego*
78. P. Veyne y otros - *Sobre el individuo*
79. S. Fuzeau-Braesch - *Introducción a la astrologia*
80. F. Askevis-Leherpeux - *La superstición*
81. J.-P. Haton y M.-C. Haton - *La inteligencia artificial*
82. A. Moles - *El kitsch*
83. F. Jameson - *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*
84. A. Dal Lago y P. A. Rovatti - *Elogio del pudor*
85. G. Vattimo - *Ética de la interpretación*
86. E. Fromm - *Del tener al ser*
87. L.-V. Thomas - *La muerte*
88. J.-P. Vernant - *Los orígenes del pensamiento griego*
89. E. Fromm - *Lo inconsciente social*
90. J. Brun - *Aristóteles y el Liceo*
91. J. Brun - *Platón y la Academia*
92. M. Gardner - *El ordenador como científico*
93. M. Gardner - *Crónicas marcianas*
94. E. Fromm - *Ética y política*
95. P. Grimai - *La vida en la Roma antigua*
96. E. Fromm - *El arte de escuchar*
97. E. Fromm - *La patología de la normalidad*
98. E. Fromm - *Espíritu y sociedad*
99. E. Fromm - *El humanismo como utopía real*
100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Freixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Kenig - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. Á. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo en las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*

Clifford Geertz

El antropólogo como autor

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Works and Lives. The Anthropologist as Author*

Publicado en inglés por Stanford University Press, Stanford, California

Traducción de Alberto Cardin

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1989
1.ª reimpresión, 1997

© 1988 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-7509-524-0
Depósito legal: B-8.482/1997

Impreso en Edim, S. C. C. L.,
Badajoz, 145 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio . . . 9

1. Estar allí. La antropología y la escena de la escritura 11

2. El mundo en un texto. Cómo leer «Tristes trópicos» 35

3. Imágenes exóticas. Las diapositivas africanas de Evans-Pritchard 59

4. El yo testifical. Los hijos de Malinowski . 83

5. Nosotros / Los otros. Los viajes de Ruth Benedict 111

6. Estar aquí. ¿De qué vida se trata al fin y al cabo? 139

Indice analítico . 159

PREFACIO

Los primeros cuatro capítulos de este libro fueron pronunciados con algunas variantes, como parte de las Harry Camp Memorial Lectures de la Universidad de Stanford, en la primavera de 1983; el tercer capítulo también se publicó anteriormente en la revista *Raritan,* en el número correspondiente al otoño de 1983.

Unas cuantas advertencias previas parecen necesarias, no tanto a modo de disculpa, que de nada serviría, como por puro afán de claridad. Primeramente, el término «antropología» se emplea aquí de modo regular como equivalente de «etnografía» u «obras de base etnográfica». Este uso, por común que resulte, hasta el punto de haberse hecho normal, no por ello deja de ser inexacto. Soy plenamente consciente de que la arqueología, la lingüística comparada, la antropología física, y varias otras formas de estudio carentes, aunque no necesariamente, de base etnográfica, pueden también reclamar un lugar bajo la rúbrica «antropología», con tanto derecho o más que la «etnografía», aunque con sus orientaciones temáticas y discursivas específicas. Yo empleo el término «antropología» para referirme específicamente a la antropología sociocultural, y más concretamente a la de base etnográfica, sólo por pura comodidad expositiva. Lo que no implica ni sugiere que el tipo de trabajos que aquí analizo agote el referente del término, o que dicho tipo de trabajos merezca más ese título que otros.

La segunda advertencia va en el sentido de que, aunque las cuestiones de tipo biográfico intervienen inevitablemente en mi estudio en numerosas ocasiones, éste no es

un ensayo biográfico ni histórico, sino que está fundamentalmente interesado en «el modo en que escriben los antropólogos», es decir, tiene una orientación textual. Debo subrayar que no soy de esos que creen en el carácter «ontológicamente» autónomo de los textos, y pienso por tanto que las cuestiones biográficas e históricas están muy lejos de ser irrelevantes para la interpretación de las obras antropológicas. Mi acento aquí, no obstante, aparece puesto en cuestiones de otro tipo, «literarias» si se quiere, a las que los análisis antropológicos suelen prestar normalmente poca atención.

Un buen número de personas han hecho comentarios, en favor o en contra, o de otro tipo, sobre diversos aspectos del manuscrito de este libro, y si quiero mencionar a las profesoras Karen Blu y Amelie Rorty para mostrarles de manera particular (y particularmente afectuosa) mi agradecimiento, es porque sus esfuerzos fueron especialmente amplios y tuvieron un efecto sustancial sobre la forma final de este trabajo. Doy también las gracias a cuantos emplearon su tiempo en ayudarme a hallar la salida de mi particular cuello de botella.

Finalmente, y en lugar de una dedicatoria, que resultaría pretenciosa, quiero limitarme a mencionar el nombre de la persona, no citada en parte alguna del texto, y carente de cualquier conexión directa conmigo, que sin embargo ha actuado como inspirador y guía en casi cada punto del libro: Kenneth Burke.

C. G.

The Institute for Advanced Study,
Princeton, N.J., febrero de 1987

1

ESTAR ALLI

La antropología y la escena de la escritura

La ilusión de que la etnografía consiste en hacer encajar hechos extraños e irregulares en categorías familiares y ordenadas —esto es magia, aquello tecnología— lleva tiempo siendo explotada. Lo que pueda sustituir a esto resulta sin embargo menos claro. Que pudiera ser un cierto tipo de escritura, de trascripción, es algo que de vez en cuando se les ha ocurrido a los relacionados con su producción, su consumo o a ambos por igual. Pero el análisis de la etnografía como escritura se ha visto obstaculizado por consideraciones varias, ninguna de ellas demasiado razonable.

Una de éstas, de especial peso entre los productores de etnografía, es que sería poco antropológico hacer algo así. Lo que un buen etnógrafo debe hacer es ir a los sitios, volver con información sobre la gente que vive allí, y poner dicha información a disposición de la comunidad profesional de un modo práctico, en vez de vagar por las bibliotecas reflexionando sobre cuestiones literarias. La preocupación excesiva —que viene a querer decir la menor preocupación— por el modo en que están construidos los textos etnográficos semeja una distracción insana, derrochadora en el mejor de los casos, e hipocondríaca en el peor. Lo que nos importa son los tikopia y los tallensi en sí mismos, y no las estrategias narrativas de Raymond Firth, o los mecanismos retóricos de Meyer Fortes.

Otra objeción, esta vez por parte de los consumidores, es que los textos antropológicos no merecen tan delicada atención. Una cosa es investigar cómo consiguen sus efectos Conrad, Flaubert o incluso Balzac; mientras que aplicarse a lo mismo con Lowie o Radcliffe-Brown, por hablar sólo de los muertos, puede llegar a parecer cómico. Hay unos cuantos antropólogos —Sapir, Benedict, Malinowski, y en la actualidad Lévi-Strauss— a los que llega a reconocérseles un estilo personal y distintivo, más allá de sus ocasionales tropos. Pero se trata de algo inhabitual y más bien desventajoso para ellos, por cuanto puede sugerir una práctica poco escrupulosa. Los buenos textos antropológicos deben ser planos y faltos de toda pretensión. No deben invitar al atento examen crítico literario, ni merecerlo.

Pero, tal vez, la más seria objeción que puede hacerse por todas partes, y que puede en verdad extenderse a la moderna vida intelectual en general, es que concentrar nuestra atención en el modo en que se presentan los enunciados cognoscitivos mina nuestra capacidad para tomarlos en serio. En cierto modo, la atención prestada a cuestiones tales como las metáforas, la imaginería, la fraseología o la voz, parece que puede conducir a un corrosivo relativismo en el que todo pasa a convertirse en poco más que una opinión inteligentemente expuesta. La etnografía, se dice, se convierte en un mero juego de palabras, como puedan serlo la poesía o la novela. Exponer el modo como se hace la cosa equivale a sugerir, como en el truco de la mujer partida por la mitad con una sierra, que se trata de un puro ilusionismo.

Tales puntos de vista son del todo irrazonables, puesto que no encuentran fundamento en amenazas reales, ni siquiera en atisbos, sino en la imaginación de simples futuribles, que podrían llegar a darse en caso de ocurrir de repente las cosas de modo distinto a como ahora ocurren. Si los antropólogos dejaran de referir cómo ocurren las cosas en Africa o en Polinesia, y se dedicaran a perder el tiempo buscando dobles tramas en los textos de Kroeber, o informantes poco fiables en los de Max Gluckman, o a defender con toda seriedad que las historias sobre Ma-

rruecos referidas por Westermarck tienen la misma categoría que las de Paul Bowles, y hacen uso de idénticos medios con idénticas intenciones, ciertamente las cosas empezarían a situarse desde ese momento en términos de pura palabrería.

Pero que todo esto vaya a ocurrir por tomar en serio la escritura antropológica como tal escritura, resulta difícil de creer. Las raíces del miedo hay que buscarlas en otro lado: en el sentido de que, tal vez, de llegar a comprenderse mejor el carácter literario de la antropología, determinados mitos profesionales sobre el modo en que se consigue llegar a la persuasión serían imposibles de mantener. En concreto, sería difícil poder defender la idea de que los textos etnográficos consiguen convencer, en la medida en que convencen, gracias al puro poder de su sustantividad factual. El dominio de un gran número de detalles culturales altamente específicos ha sido el modo fundamental con que la apariencia de verdad —verosimilitud, *vraisemblance, Wahrscheinlichkeit*— se ha acostumbrado a buscar en dichos textos. Todas las dudas que el lector pueda sentir ante la rareza de dicho material quedan despejadas por su simple abundancia. A pesar de lo cual, el grado de credibilidad, alto, bajo, o del tipo que sea, hoy prestado a la etnografía de Lévi-Strauss, Malinowski, o cualquier otro, no reposa, al menos no primordialmente, sobre esa base. De ser así, J. G. Frazer, o en otro sentido Oscar Lewis, serían los reyes, y la reserva de incredulidad que muchos (yo incluido) otorgan al poco documentado *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, de Leach, o al impresionista ensayo de Margaret Mead *Balinese Character* sería del todo inexplicable. Los etnógrafos pueden en verdad llegar a pensar que se les cree por la amplitud de sus descripciones. (Leach intentó responder a los ataques empiristas contra su libro sobre Birmania escribiendo otro, atiborrado de datos, sobre Sri Lanka, que sin embargo alcanzó mucha menor audiencia. Mead, por su parte, arguyó que los cientos de fotografías tomadas por Bateson demostraban sus tesis, aunque pocos, incluido el propio Bateson, parecen estar de acuerdo con ella.) Tal vez es cierto que debiera creérselos por la am-

plitud de sus descripciones, pero las cosas no parecen ser así.

El porqué de la persistencia de esta idea es algo difícil de explicar. Tal vez las ideas anticuadas sobre el modo en que se «establecen» los «resultados» en las ciencias duras tenga algo que ver con ello. En cualquier caso la principal alternativa a esta especie de teoría factualista de cómo consiguen convencer los trabajos antropológicos, a saber, que lo consiguen mediante la fuerza de sus argumentos teóricos, ya no resulta plausible. El aparato teórico de Malinowski, en otro tiempo una orgullosa torre, yace hoy en gran medida en ruinas, a pesar de lo cual sigue siendo el etnógrafo por antonomasia. El carácter más bien pasado de moda de las especulaciones psicologistas, tipo «cultura y personalidad», de Margaret Mead (*Balinese Character* se financió gracias a una beca para el estudio de la *dementia praecox* que los balineses parecían exhibir en su forma más cotidiana), no parece, sin embargo, desmentir la pertinencia de sus observaciones, inigualadas por el resto de nosotros, sobre cómo son los balineses. Parte, al menos, de la obra de Lévi-Strauss sobrevivirá a la disolución del estructuralismo en sus impacientes sucesores. La gente seguirá leyendo *Los nuer*, a pesar del claro endurecimiento dogmático de la teoría segmentaria.

La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente «estado allí». Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura.

Las peculiaridades cruciales de la escritura etnográfica están, como en la carta robada, tan a la vista, que escapan a nuestra atención: el hecho, por ejemplo, de que buena parte de ella esté formada por asertos incontrasta-

bles. El carácter altamente concreto de las descripciones etnográficas —tal antropólogo, en tal fecha, en tal lugar, con tales informantes, tales compromisos, y tales experiencias, en tanto que representante de una cultura concreta, y miembro de una determinada clase— da al conjunto de lo que se dice un cierto cariz de «*o* lo toma, o lo deja». Algo así como el «¿Tú habeg estado allí, Sharlie?» del barón Munchausen, en versión de Jack Pearl.

Incluso cuando, como ocurre cada vez más, otros antropólogos van a trabajar en la misma zona o con el mismo grupo, de modo que al menos hay una posibilidad general de comprobación, resulta muy difícil desmentir lo que alguien no totalmente desinformado ha dicho. Podemos, por ejemplo, volver con los azande, pero aunque la compleja teoría de la pasión, el conocimiento y la causación que Evans-Pritchard dice haber descubierto no llegue a verificarse, es más fácil que se pueda desconfiar de nuestros poderes que de los suyos, o tal vez haya que llegar a la conclusión de que los azande ya no son lo que eran. Cualquiera que pueda ser la situación actual del intercambio *kula* y las ideas con él relacionadas —y hay que decir que cambian rápidamente—, la imagen que de él nos ha proporcionado *Argonautas del Pacífico Occidental* se mantendrá imborrable a todos los efectos. Quienes quieran quitarle fuerza no tendrán más remedio que intentar desplazar nuestra atención hacia otras imágenes. Incluso aquellos casos que en otros tipos de estudios empíricos se considerarían directamente contradictorios (la polémica de Redfield y Oscar Lewis sobre Tepoztlán, por ejemplo), la tendencia mayoritaria en antropología, cuando ambos estudiosos tienen ganado un merecido respeto, es considerar que el problema surge de dos tipos diferentes de enfoque, que versan sobre distintas partes del mismo elefante, y una tercera opinión no haría más que añadir leña al fuego. Y no es que todo lo que digan los etnógrafos se acepte sin más sólo porque lo hayan dicho ellos. A grandes rasgos, y a Dios gracias, no ocurre así. Pero sí es cierto que las bases que determinan lo que se acepta y lo que no, tienen muchísimo que ver con las personas. Incapaces de recuperar la inmediatez del trabajo de cam-

po para su reevaluación empírica, escuchamos determinadas voces e ignoramos otras.

Sería, eso sí, un verdadero escándalo si escucháramos a unos y dejáramos de escuchar a otros —todo es relativo, por supuesto— fundándonos en el capricho, el hábito o (algo muy a tener en cuenta hoy en día) los prejuicios y deseos políticos. Si, en cambio, lo hacemos debido a que determinados etnógrafos son más eficaces que otros a la hora de transmitir en prosa la impresión que han obtenido de su estrecho contacto con vidas que nos son lejanas, el asunto resulta mucho menos enojoso. Al descubrir el modo en que, en determinadas monografías o artículos, llega a crearse esa impresión, descubriremos, al mismo tiempo, los criterios por los que se los juzga. Del mismo modo que la crítica de ficción y poesía se alimenta mucho más de un compromiso efectivo con la ficción y poesía mismas, que de nociones importadas sobre lo que ambas deberían ser, la crítica de la escritura etnográfica (que en rigor no tiene nada de ninguna de ellas, pero en un sentido amplio es tan poética como ficcional) debería nutrirse de idéntico compromiso con *la escritura misma,* y no de preconcepciones sobre lo que debe parecer para que se la califique de ciencia.

Dada la naturaleza especificopersonal (*no* meramente «personal») de nuestros juicios en esta materia, el punto obvio por donde iniciar tal compromiso es el problema de lo que pueda ser, en antropología, un «autor». Puede que en otros ámbitos del discurso el autor (al igual que el nombre, la historia, el yo, y demás martingalas burguesas) se halle en estado agonizante; él... ella..., en cambio, siguen perfectamente vivos en antropología. En nuestra ingenua disciplina, tal vez como forma habitual de episteme, importa aún mucho quién habla.

Hago estas irreverentes alusiones al famoso artículo de Michel Foucault «¿Qué es un autor?» (con el que estoy en general de acuerdo, salvo en sus premisas, sus conclusiones, y su estilo intelectual), porque, aun no compartiendo la idea de que el mundo actual haya reducido todas las formas de discurso «al anonimato del murmullo» en interés de la dispersión del poder, o de que Mallarmé haya

producido una ruptura radical en la historia de la literatura, tras la cual la noción de obra literaria se ha ido desplazando hacia la idea de modos de dominación textual, ciertamente sitúa el problema que estoy planteando con bastante exactitud. Foucault distingue allí, tal vez de un modo excesivamente tajante, dos ámbitos del discurso: aquel, especialmente en el campo de la ficción (aunque también en historia, biografía, filosofía y poesía), en el que lo que él llama «autor-función» sigue siendo algo, al menos por el momento, razonablemente firme; y aquel otro, especialmente en el campo de las ciencias (aunque también en las cartas, documentos privados legales y declaraciones políticas), donde en general, no lo es tanto. No se trata de un hecho constante, ni siquiera dentro de nuestra propia tradición: en la Edad Media, la mayor parte de los cantares de gesta —la *Chanson de Roland*, por ejemplo— carecían de autor; mientras que los tratados científicos —el *Almagesto*, pongamos por caso— sí lo tenían. Si bien

se produjo una inversión en el XVII y el XVIII. Los discursos científicos empezaron a apreciarse por sí mismos, en medio del anonimato de una verdad aceptada o siempre redemostrable; su pertenencia a un conjunto sistemático, y no la referencia al individuo que los había producido, servía como garantía. El autor-función se desvaneció, y el nombre del inventor empezó a servir sólo como forma de designar los teoremas, las proposiciones, determinados efectos, propiedades de los cuerpos o síndromes patológicos. Casi al mismo tiempo, los discursos literarios empezaron a ser aceptados sólo en la medida en que pudieran atribuirse a un autor-función. En la actualidad preguntamos siempre, ante cualquier texto poético o ficcional: ¿de dónde procede?, ¿quién lo escribió?, ¿cuándo?, ¿en qué circunstancias? o ¿con qué intención? El significado que se le adjudica, y el estatuto o valor que se le concede, dependen siempre del modo en que respondamos a estas preguntas... Como consecuencia, el autor-función desempeña hoy un importante [aunque, de nuevo, en opinión de Foucault, decreciente] papel, en nuestra percepción de las obras literarias.[1]

1. M. FOUCAULT, «What is an Author?», en J. V. HARARI (ed.), *Textual Strategies*, Nueva York, Ithaca, 1979, págs. 149-150.

Es evidente que, así las cosas, la antropología está mucho más del lado de los discursos «literarios» que de los «científicos». Los nombres personales aparecen ligados a libros y artículos, y más ocasionalmente a sistemas de pensamiento («Funcionalismo radcliffebrowniano», «Estructuralismo levistraussiano»). Muy raramente aparecen, en cambio, conectados con descubrimientos, propiedades o proposiciones (un «matrimonio murdockiano» es un chiste polémico; el «efecto Westermarck» —dejando a un lado su realidad— sirve tan sólo como calificativo). Lo cual no nos convierte, sin embargo, en novelistas, del mismo modo que el hecho de construir hipótesis o escribir fórmulas tampoco nos convierte, como algunos parecen pensar, en físicos. Aunque sugiere ciertos parecidos familiares que —al igual que la mula norteafricana, que habla siempre del hermano de su madre, el caballo, pero nunca de su padre, el burro— tendemos a suprimir en favor de otros, supuestamente más dignos de recuerdo.

Así pues, si admitimos que los textos etnográficos tienden a parecerse tanto a los textos de ficción como a los informes de laboratorio (aunque, al igual que nuestra mula, no se parecen a ninguno de los dos), dos cuestiones, o quizás una sola, doblemente planteada, se nos presentan de inmediato: 1) ¿de qué forma el «autor-función» (¿o habremos de reducirnos a lo meramente literario, y hablar de «autor» sin más?) se hace manifiesto en el texto?; 2) ¿qué es lo que —más allá de la obvia tautología de tratarse de «una obra»— el autor «autoriza»? La primera cuestión, llamémosla de la firma, tiene que ver con la construcción de una identidad textual. La segunda, que podríamos llamar del discurso, tiene que ver con el desarrollo de un modo concreto de formular las cosas —un vocabulario, una retórica, un patrón argumentai— que aparece conectado con tal identidad de modo que parece provenir de ella como la manifestación de un intelecto.

La cuestión de la firma, el establecimiento de una presencia autorial dentro del texto, ha perseguido a la etnografía desde muy pronto, aunque generalmente lo ha he-

cho de forma camuflada. Camuflada, porque nunca ha sido considerada como una cuestión narratológica, algo que tenga que ver con la forma de contar sinceramente una historia sincera, sino como una cuestión epistemológica, es decir, como algo que tiene que ver con cómo evitar que la visión subjetiva coloree los hechos objetivos. El choque entre las convenciones expositivas de los textos saturados de autoría y los privados de ella, que surge de la peculiar naturaleza de la empresa etnográfica, suele imaginarse como un choque entre la visión de las cosas tal como querríamos verlas y tal como son en realidad.

Una serie de desdichadas consecuencias han surgido de este entierro del problema de la «auto-ización» de los textos etnográficos bajo las ansiedades (a mi entender exageradas) de la subjetividad. Entre ellas está un empirismo que resulta extremo incluso en el contexto de las ciencias sociales; aunque una de las más dañinas ha sido el hecho de que, a pesar de presentarse de manera profunda y continuada las ambigüedades implícitas en el asunto, siempre ha resultado muy difícil poder abordarlas de forma directa. Los antropólogos están poseídos por la idea de que los problemas metodológicos centrales implícitos en la descripción etnográfica tienen que ver con la mecánica del conocimiento: la legitimidad de la «intuición», de la «empatía», y demás formas similares de cognición; la verificabilidad de los informes internalistas sobre los sentimientos y pensamientos de otros pueblos; el estatuto ontológico de la cultura. Consecuentemente, han hecho remontar las dificultades que experimentan a la hora de construir tales descripciones a la problemática del trabajo de campo, en vez de a la del discurso. La idea es que, si la relación entre observador y observado (informe) puede llegar a controlarse, la relación entre autor y texto (firma) se aclarará por sí sola.

Y no se trata solamente de que esto sea falso, es decir, de que por muy delicada que pueda ser la forma de enfrentarse entre sí dos materias, nunca será lo mismo que enfrentarse a una página. La dificultad está en que la rareza que supone construir textos ostensiblemente científicos a partir de experiencias claramente biográficas, que

es lo que al fin y al cabo hacen los etnógrafos, queda totalmente oscurecida. El problema de la firma, tal como el etnógrafo tiene que afrontarlo, o tal como se enfrenta con el etnógrafo, exige a la vez la actitud olímpica del físico no autorial y la soberana autoconciencia del novelista hiperautorial, sin permitir caer en ninguno de los dos extremos. Lo primero puede provocar acusaciones de insensibilidad, de tratar a la gente como objetos, de escuchar las palabras pero no la música, y, por supuesto, de etnocentrismo. La segunda provoca acusaciones de impresionismo, de tratar a la gente como marionetas, de escuchar música que no existe, y, por supuesto, también de etnocentrismo. Poco puede asombrar que los etnógrafos oscilen habitualmente de manera incierta entre ambos polos, a veces en libros diferentes, y otras en el mismo libro. Encontrar a quien pueda sustentar un texto que se supone debe ser al mismo tiempo una visión íntima y una fría evaluación es un reto tan grande como adquirir la perspectiva adecuada y hacer la evaluación desde el primer momento.

La única forma de captar este reto —cómo sonar como un peregrino y como un cartógrafo al mismo tiempo— y la incomodidad que provoca, así como el grado de representarlo como producto de las complejidades de las negociaciones yo/otro, más que de las yo/texto, es a partir de la observación de los propios textos etnográficos. Y, puesto que el reto y la incomodidad se sienten de manera obvia ya desde las solapas, la mejor forma de estudiar las etnografías es hacerlo desde el principio, desde las páginas donde se describe la puesta en escena, las intenciones y la autopresentación. Pondré, para que se vea mejor lo que quiero decir, dos ejemplos, uno tomado de un clásico de la etnografía, merecidamente considerado como un estudio modélico, y otro muy reciente, también muy bien hecho, que transpira el aire del inquieto presente.

El trabajo clásico es *We the Tikopia*, de Raymond Firth, publicado por primera vez en 1936. Tras dos introducciones, una a cargo de Malinowski —donde dice que el libro de Firth «fortalece nuestra convicción de que la antropología cultural no tiene por qué ser una confusa mezcla de

frases hechas o etiquetas, una fábrica de resúmenes impresionistas o reconstrucciones conjeturales, sino más bien una ciencia social, casi estoy tentado de decir que la ciencia de los estudios sociales»— y otra del mismo Firth, donde subraya la necesidad de «prolongados contactos persosonales con la gente que uno estudia», y se disculpa porque «este trabajo no representa el estudio de campo de ayer mismo, sino el de hace siete años», el libro como tal comienza con un capítulo titulado «En la Polinesia primitiva»:

En el fresco amanecer, poco antes de la salida del sol, la proa del *Southern Cross* enfiló hacia el este, sobre cuyo horizonte se divisaba débilmente una tenue línea azul. Poco a poco fue convirtiéndose en una masa de escarpadas montañas, que parecían alzarse directamente desde la superficie del océano; según íbamos acercándonos, un estrecho anillo de tierra baja y llana, cubierto de espesa vegetación, se nos reveló en su base. El triste día gris, con sus nubes bajas, acrecentó mi agreste impresión de encontrarme ante un pico salvaje y turbulento, surgido de en medio de las aguas.

En poco más de una hora nos hallábamos próximos a la orilla, y pudimos ver toda una serie de canoas que venían en abanico desde el sur, fuera ya del arrecife de coral, sobre el que la marea estaba baja. Las embarcaciones de balancín se acercaron a nosotros, los hombres que iban en ellas aparecían desnudos hasta la cintura, cubiertos con un taparrabos de tela de corteza, con grandes abanicos metidos en la parte trasera de sus cinturones, aros de carey o rollos de hojas en sus orejas y tabique nasal, con barba y con los largos cabellos cayéndoles libremente sobre los hombros. Algunos empleaban sus pesadas y rudas palas, otros llevaban esteras de pándano hermosamente tejidas en los estribos de sus barcas, otros en fin, empuñaban largas picas o lanzas. El barco echó anclas en la bahía abierta que se extendía fuera del arrecife de coral. Apenas se hubo soltado el cable, los nativos se arremolinaron dentro del buque, subiendo por los costados por cualquier medio factible, gritándose fieramente unos a otros en una lengua que ni los intérpretes mota del barco de la misión podían entender. Me pregunté si aquel turbulento material humano podría alguna vez someterse a estudio científico.

Vahihaloa, mi «boy», echó un vistazo desde la cubierta superior, y dijo: «señor, mí mucho miedo», con risa temblorosa.

«Yo creer estos tipos poder kaikai mí.» *Kaikai* es el término *pidgin* que significa «comer». Por primera vez, sin duda, empezó a plantearse si había sido prudente dejar lo que para él era la civilización en Tulagi, la sede del gobierno a cuatrocientas millas de allí, para pasar conmigo un año entero en un lugar tan lejano y entre salvajes de tan feroz apariencia. Yo mismo, aún sin sentirme tampoco del todo seguro de lo que allí nos esperaba —ya que sabía que estaban al borde del canibalismo—, lo tranquilicé, y empezamos a sacar la impedimenta. Luego fuimos hasta la orilla en una de las canoas. Al llegar al borde del arrecife, nuestra embarcación se detuvo debido a la resaca de la marea. Saltamos sobre la roca coralina y empezamos a vadear el arrecife hasta la orilla llevados de la mano de nuestros anfitriones, como niños en una fiesta, intercambiando sonrisas a falta, por el momento, de algo más tangible o inteligible. Estábamos rodeados de una muchedumbre de muchachos parlanchines, con sus agradables y aterciopeladas pieles marrón claro y su pelo lacio, tan distintos de los melanesios que habíamos encontrado hasta entonces. Remoloneaban en derredor chapoteando como un banco de peces, y algunos de ellos, presa de su entusiasmo, se hundían en las pozas. Finalmente, el largo vadeo llegó a su fin, escalamos la escarpada playa en forma de concha, cruzamos la suave y seca arena sembrada de pardas agujas de los árboles casuarina —un cierto toque casero: era como una avenida de pinos— y nos condujeron ante el gran jefe, cubierto pomposamente con una capa blanca y un taparrabos del mismo color, quien nos esperaba en su estrado bajo un copudo árbol.[2]

Pocas dudas puede haber, después de esto, de que Firth, en el más amplio sentido de la palabra, estuvo «allí». Cada mínimo detalle, relatado con dickensiana exuberancia y conradiano fatalismo —la masa azulada de la isla, las nubes bajas, el excitado parloteo, las aterciopeladas pieles, la playa en forma de concha, la alfombra de agujas de casuarina, el entronizado jefe— induce a la convic-

2. R. FIRTH, *We, the Tikopia,* Londres, 1936, págs. 1-2. Para una contextualización de este fragmento en el contexto de la *travel writing* (escritura de viajes), puede verse ahora M. L. PRATT, «Fieldwork in common places», en J. CLIFFORD y G. E. MARCUS (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography,* Berkeley, California, 1986, págs., 35-37 (de próxima publicación en editorial Júcar, con el título *Retóricas de la etnografía*).

ción de que cuanto sigue, quinientas páginas de descripción resueltamente objetivizada de las costumbres sociales —los tikopia hacen esto, los tikopia creen aquello— puede tomarse como un hecho. La ansiedad de Firth sobre la posibilidad de lograr que «tan turbulento material humano» pueda «someterse alguna vez a estudio científico» se revela al fin tan exagerada como el miedo de su «boy» a ser devorado.

Aunque tampoco desaparece del todo. Los subrayados del tipo «esto me ocurrió a mí» reaparecen periódicamente; el texto aparece firmado y rubricado por todas partes. Hasta la última línea, Firth lucha con su relación respecto de lo que ha escrito, viéndolo aún en términos de puro estudio de campo. «La mayor necesidad —dice en esa última línea— que tienen hoy las ciencias sociales es la de una metodología más refinada, tan objetiva y desapasionada como sea posible, en la que, aunque los presupuestos debidos a los condicionamientos e intereses personales del investigador llegue a influir en sus resultados, dicho sesgo pueda asumirse conscientemente, y la posibilidad de otros supuestos iniciales tomarse igualmente en cuenta, descontándose así las implicaciones de cada uno en el curso del análisis» (pág. 488). En el fondo, su ansiedad y la de su «boy» no resultan demasiado diferentes. «Doy esta especie de recital egocéntrico», escribe disculpándose, tras pasar revista a sus técnicas de campo, sus recursos lingüísticos, su modo de vida en la isla, etc., «no porque piense que la antropología deba convertirse en una lectura agradable..., sino porque la consideración de las relaciones del antropólogo con la gente que estudia son relevantes para la naturaleza de sus resultados. Constituyen un índice de su digestividad social: hay personas que no pueden digerir extraños, y otras que los absorben con facilidad» (pág. II).

El texto reciente que quiero ejemplificar como muestra de la incomodidad autorial que surge del hecho de tener que producir textos científicos a partir de experiencias biográficas es *The Death Rituals of Rural Greece*, escrito por un joven etnógrafo, Loring Danforth. Como muchos otros de su generación, destetados con la *Positivis-*

mus-kritik y el anticolonialismo, Danforth parece más preocupado por no devorar a las gentes que estudia que por ser devorado por ellas, aunque para él el problema es y seguirá siendo epistemológico. Cito, con bastantes elipsis, un fragmento de su introducción, titulada «Self and Other»:

La antropología, inevitablemente, implica un encuentro con el Otro. Con excesiva frecuencia, sin embargo, la distancia etnográfica que separa al lector de los textos antropológicos y al antropólogo mismo del Otro, se mantiene de manera rígida, y aún se la exagera de forma artificial. En muchos casos, este distanciamiento conduce a una focalización exclusiva del Otro como algo primitivo, curioso y exótico. La brecha entre el familiar «nosotros» y el exótico «ellos» es un obstáculo fundamental para la comprensión significativa del Otro, obstáculo que sólo puede superarse mediante algún tipo de participación en el mundo del Otro.

El mantenimiento de esta distancia etnográfica ha dado como resultado... la parroquialización o la folclorización de la investigación antropológica sobre la muerte. En vez de abordar el significado universal de la muerte, los antropólogos la han trivializado con frecuencia, interesándose sobre todo por las prácticas rituales exóticas, curiosas, y a veces violentas que acompañan a la muerte en muchas sociedades... Si, no obstante, resultara posible reducir la distancia entre el antropólogo y el Otro, superar la brecha entre «nosotros» y «ellos», podría culminarse la meta de una antropología verdaderamente humanista... [El] deseo de superar la distancia entre el Uno mismo y el Otro que urgió [mi] adopción de éste [tipo de enfoque] surge de mi propia experiencia de campo. Cada vez que observaba los rituales funerarios en la Grecia rural, tomaba aguda conciencia de la paradójica y simultánea distancia y cercanía, otredad y mismidad... A mis ojos, los lamentos funerarios, la ropa de luto y los ritos de inhumación *eran* exóticos. Y sin embargo... era consciente en todos los casos de que no solamente los Otros mueren. Era consciente de que mis amigos y familiares tienen que morir, que yo moriré, que la muerte llega para todos, propios y extraños por igual.

En el curso de mi trabajo de campo, estos «exóticos» acabaron adquiriendo sentido, e incluso se me presentaron como atractivas alternativas a la experiencia de la muerte tal como yo la había conocido. Mientras me hallaba sentado al lado del

cadáver de un hombre que acababa de morir hacía pocas horas y escuchaba a su mujer, sus hermanas y sus hijas lamentar su muerte, imaginaba esos mismos ritos celebrados y esos mismos cantos interpretados en la muerte de uno de mis parientes, e incluso en mi propia muerte... Cuando el hermano del difunto entraba en la habitación, las mujeres... empezaba a cantar un lamento que hacía referencia a la violenta separación de dos hermanos mientras ambos se hallaban colgados de las ramas de un árbol arrastrado por un furioso torrente. Pensé entonces en mi propio hermano, y lloré. La distancia entre el Uno mismo y el Otro se había hecho realmente pequeña.[3]

Hay, por supuesto, grandes diferencias entre estas dos puestas en escena y autoubicaciones: una sigue el modelo de la novela realista (Trollope en los Mares del Sur), mientras la otra sigue el modelo filosófico-meditativo (Heidegger en Grecia); una muestra una preocupación científica por la insuficiencia de la distancia, mientras la otra exhibe una preocupación humanista por la insuficiencia del compromiso. Expansividad retórica en 1936, sinceridad retórica en 1982. Pero las similitudes son aún mayores, todas ellas derivadas de un *topos* común —el delicado pero fructífero establecimiento de una sensibilidad familiar, semejante a la nuestra, en un lugar intrigante pero extraño, en modo alguno similar al nuestro. El drama de la llegada de Firth a su territorio termina con un encuentro, casi una audiencia real, con un jefe. Tras ello, uno sabe que

3. L. DANFORTH, *The Death Rituals in Rural Greece,* Princeton, Nueva Jersey, 1982, págs. 5-7. Para similares quejas modernas o posmodernas sobre la «antropología de la muerte», surgida de una experiencia personal, la muerte accidental de su propia esposa, véase R. ROSALDO, «Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions», en E. BRUNNER (ed.). *Text, Play and Story, 1983, Proceedings of the American Ethnological Society,* Washington DC, 1984, págs. 178-195. «En la mayor parte de los estudios antropológicos sobre la muerte, los analistas simplemente eliminan las emociones, asumiendo el punto de vista del observador más distanciado. Su postula iguala asimismo lo ritual con lo obligatorio, ignora la relación entre ritual y vida cotidiana, y confunde el proceso ritual con el proceso luctuoso. La regla general... parece ser la de adecentar las cosas cuanto sea posible, enjugando las lágrimas e ignorando los lamentos» (pág. 189).

se producirá un entendimiento mutuo, y todo irá bien. Las obsesivas reflexiones de Danforth sobre la Otredad terminan con su especularización funeraria, más llena de fantasía que de empatía. Tras ello, uno sabe que la brecha quedará superada, que la comunión está al alcance de la mano. Los etnógrafos necesitan convencernos (como estos dos hacen de manera efectiva) no sólo de que verdaderamente han «estado allí», sino de que (como también hacen éstos, aunque de manera menos evidente), de haber estado nosotros allí, hubiéramos visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron, concluido lo que ellos concluyeron.

No todos los etnógrafos, ni siquiera la mayor parte de ellos, empiezan cogiendo por los cuernos el dilema de la firma de manera tan enfática como hacen éstos. La mayor parte se mantienen más bien a raya, bien sea comenzando con una amplia y no siempre suficiente (dado lo que sigue) descripción detallada acerca del entorno natural, la población, y cosas similares, o con amplias disquisiciones teóricas a las que luego no se hace mucha referencia. La representación explícita de la presencia autorial tiende a quedar relegada, del mismo modo que otras cuestiones embarazosas, al prefacio, las notas o los apéndices.

Pero el tema acaba siempre por aparecer, aunque se rechace o se disfrace. «El viajero del Africa occidental» —escribe Meyer Fortes en la primera página de su estudio sobre los tallensi (quizá la más plenamente objetivizada de todas las grandes monografías etnográficas, cuya escritura viene a ser como una especie de texto legal escrito por un botánico)— «que penetra en esta región desde el sur queda impresionado por el contraste con la franja boscosa. Según sus gustos se sentirá complacido o desanimado, tras la masiva y gigantesca lobreguez de la selva virgen.»[4] No cabe duda de quién puede ser ese «viajero» de cuya ambivalencia se nos habla, y que aparece embozado en una nota a pie de página. «La autopista 61 atraviesa doscientas millas de ricas tierras negras conocidas con el nombre de Delta del

4. M. Fortes, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*, Londres, 1967.

Mississippi —dice William Ferris al comienzo de su libro *Blues from the Delta,* publicado hace pocos años, sobre los músicos negros del sur rural—. Hileras de algodón y soja, de muchas millas de longitud, se extienden a partir de sus calles y rodean las ciudades que de cuando en cuando se encuentran, con nombres tales como Lula, Alligator, Panther Burn, Nitta Yuma, Anguilla, Areola y Onward.»[5] Está bien claro (aunque no se sepa que Ferris es nativo del Delta) quién es el que ha estado recorriendo la citada autopista.

Meterse en su propio texto (es decir, entrar representacionalmente en el texto) puede resultar tan difícil para los etnógrafos como meterse en el interior de una cultura (es decir, entrar imaginariamente en una cultura). Para algunos puede resultar incluso mucho más difícil (Gregory Bateson, cuyo excéntrico clásico *Naven* parece consistir principalmente en una serie de falsos comienzos y continuos replanteamientos —preámbulo tras preámbulo, epílogo tras epílogo— es quien viene inmediatamente a la cabeza). Pero, de un modo u otro, aunque sea de manera irreflexiva y con todo tipo de recelos sobre su pertinencia, todos los etnógrafos acaban haciéndolo. Puede que haya muchos libros romos e indigestos en antropología, pero pocos de ellos, si es que hay alguno, pueden considerarse murmullos anónimos.

La otra cuestión preliminar (qué es lo que un autor «autoriza», o el problema discursivo, como antes lo he llamado) se plantea también de manera general en «¿Qué es un autor?», de Foucault, y en el ensayo de Roland Barthes (en mi opinión bastante más sutil) «Escritores y escribientes», publicado casi una década antes.[6]

Foucault sitúa la cuestión en términos de una distinción

5. W. Ferris, *Blues from the Delta,* Garden City, Nueva York, 1979; pág. I.

6. R. Barthes, «Authors and Writers». en S. Sontag (ed.), *A Barthes Reader,* Nueva York, 1982, págs. 185-193 (trad. cast.: «Escritores y escribientes», en *La cuestión de los intelectuales,* Buenos Aires, Rodolfo Alonso Ed., 1969).

entre aquellos autores (la mayor parte) «a quienes puede atribuirse legítimamente la producción de un texto, un libro o una obra», y aquellas otras figuras de mayor alcance que «son autores... de mucho más que un libro»; autores de «... una teoría, una tradición o una disciplina en la que otros libros y autores encuentran a su vez lugar» (pág. 153). Y hace a continuación toda una serie de cuestionables asertos a este respecto: que sus ejemplos de los siglos XIX y XX (Marx, Freud, etc.) son tan radicalmente distintos de los ejemplos anteriores (Aristóteles, san Agustín, etc.) que no pueden compararse con ellos; que tal cosa no ocurre en la ficción; y que Galileo, Newton, o, aunque él no lo menciona (tal vez por prudencia), Einstein, no son ejemplos adecuados. Aunque es más que evidente que los «fundadores de discursividad», como él los llama, los autores que han producido no sólo sus propias obras, sino que al producirlas «han producido algo distinto: la posibilidad y las reglas de formación de otros textos», son cruciales, no sólo para el desarrollo de disciplinas intelectuales, sino para la naturaleza misma de dichas disciplinas. «Freud no es sólo el autor de *La interpretación de los sueños*, o *El chiste y su relación con lo inconsciente;* Marx no es sólo el autor de *El manifiesto comunista* o *El capital*: ambos han establecido una ilimitada posibilidad discursiva» (pág. 154).

Tal vez sólo parece ilimitada; pero sabemos lo que con ello quiere decir. Barthes aborda esta misma cuestión distinguiendo entre «autor» y «escritor»[7] (y, en otro lugar, entre «obra», que es lo que un «autor» produce, y «texto», que es lo que el «escritor» hace).[8] El autor, dice, ejecuta una fun-

7. En realidad, la distinción que establece Barthes es entre «écrivains» i «écrivants». El traductor castellano de la edición argentina citada en la nota anterior traducía tal disyunción como «escritores» y «escribientes», aunque tal vez fuera más justo traducir el segundo término como «escribanos», dándole así el tono clerical que Barthes le atribuía. Para mantener el juego terminológico, tal como Geertz lo desarrolla en su argumentación, se ha preferido, no obstante, traducir directamente del texto inglés, convirtiendo el «escritor» de Barthes en «autor», tal como quiso la traducción inglesa del famoso artículo barthesiano, y tal como Geertz lo usa. [T.]

8. R. BARTHES, «From Work to text», en HARARI (ed.), *Textual Strategies*, págs. 73-82 (trad. cast.: «De la obra al texto», en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987).

ción; el escritor, una actividad. El autor tiene una cierta función sacerdotal (lo compara con el hechicero de Mauss); el escritor tiene que ver con el clérigo medieval. Para el autor, «escribir» es un verbo intransitivo: «es alguien que transforma de manera radical el *por qué* de las cosas en un *cómo escribir*». Para el escritor, en cambio, «escribir» es un verbo transitivo: escribe *algo*. «Plantea una meta (para evidenciar, explicar, instruir) para la que el lenguaje es sólo un medio; para él el lenguaje sostiene una *praxis*, no la constituye... lo restituye a su naturaleza de instrumento de comunicación, de vehículo del "pensamiento".»[9]

Todo esto puede recordar un tanto a aquella profesora de «escritura creativa» que aparece en *Pictures from an Institution*, de Randall Jarrell, la cual dividía a todo el mundo en «autores» y «gente», y mientras que los autores eran gente, la gente no eran autores. Pero en el campo de la antropología, resulta difícil negar el hecho de que determinados individuos, comoquiera que se les llame, establecen los términos discursivos en cuyo marco otros posteriormente se mueven, durante un tiempo, al menos, y siempre a su propio aire. El conjunto de lo aquí tratado aparece diferenciado, cuando se examina por encima de las etiquetas académicas convencionales, en términos similares. Boas, Benedict, Malinowski, Radcliffe-Brown, Murdock, Evans-Pritchard, Griaule y Lévi-Strauss, por no alargar demasiado la lista, y hacerla a la vez pretérita y variada, remiten no sólo a obras concretas y particulares (*El hombre y la cultura, Social Structure*, o *El pensamiento salvaje*), sino a todo un estilo antropológico de ver las cosas: recortan el paisaje intelectual y diferencian el campo del discurso. Esta es la razón de que tendamos a descartar rápidamente sus nombres de pila y a adjetivizar sus apellidos: tenemos así la antropología boasiana, griauliana o, por citar el sardónico adjetivo inventado por Talcott Parsons (a su vez una especie de *auteur* a lo Barthes, en el campo de la sociología), y que siempre me ha hecho gracia, una antropología «benedictina».

Esta distinción entre «autores» y «escritores», o en la

9. R. Barthes, «Authors and Writers», *cit.*, pág. 187-189.

versión foucaultiana, entre fundadores de discursividad y productores de textos concretos, carece como tal de valor intrínseco. Muchos de los que «escriben» en el marco de tradiciones que otros han «autorizado» pueden llegar a sobrepasar ampliamente a sus modelos. Firth, y no Malinowski, es probablemente nuestro mejor malinowskiano. Fortes eclipsa de tal manera a Radcliffe-Brown que llegamos a preguntarnos cómo pudo haber tomado a éste como maestro. Kroeber realizó lo que en Boas no era más que una promesa. Tampoco se le hace justicia al fenómeno en la más bien fácil noción de «escuela», que suena un poco a formación de grupos que nadan juntos a la zaga de un pez-guía, antes que lo que realmente es, una cuestión de géneros, el impulso que lleva a explotar nuevas posibilidades de representación recién reveladas. Mucho menos se trata, por último, de un duelo entre tipos puros y absolutos. Barthes, en realidad, termina «Escritores y escribientes» hablando de que la figura literaria característica de nuestro tiempo es un tipo bastardo, el «autor-escritor»: el intelectual profesional capturado entre el deseo de crear una seductora estructura verbal, para ingresar en lo que él llama el «teatro de la lengua», y el deseo de comunicar hechos e ideas, de mercadear información; y coquetea continuamente con un deseo y otro. Pase lo que pase con el discurso propiamente *lettré* y con el específicamente científico, que parecen inclinarse de manera más o menos definitiva hacia el lenguaje como praxis o el lenguaje como medio, el discurso antropológico sigue siendo un discurso oscilante, híbrido, entre ambos. La incertidumbre que se manifiesta en términos de firma sobre hasta qué punto y de qué manera invadir el propio texto se manifiesta en términos de discurso sobre hasta qué punto y de qué manera componerlo imaginativamente.

Dicho todo esto, quiero tomar como ejemplos cuatro figuras distintas —Claude Lévi-Strauss, Edward Evan Evans-Pritchard, Branislaw Malinowski y Ruth Benedict— quienes, a pesar de cuanto de ellos pueda decirse, son ciertamente «autores» en el sentido «intransitivo» de fundado-

res de discursividad, estudiosos que al mismo tiempo han firmado sus obras con cierta determinación y construido teatros del lenguaje en los que toda una serie de otros, de manera más o menos convincente, han actuado, actúan aún, y sin duda alguna seguirán actuando durante algún tiempo.

Trataré a cada uno de estos exponentes de manera distinta, no sólo porque *son* distintos —el mandarín parisino, el profesor de Oxford, el polaco errante y la intelectual neoyorquina—, sino porque quiero explayarme sobre diversos temas a partir de ellos. Lévi-Strauss, a quien analizaré en primer lugar, aunque es el más reciente, el más esquinado, y, en términos literarios, el más radical de los cuatro, introduce en materia con total rapidez, sobre todo si uno se concentra, como yo haré, en esa especie de libro-casuario que es *Tristes trópicos*. El carácter extremadamente *textualiste* de esta obra, que sitúa en todo momento lo literario en primer plano, haciéndose eco sin cesar de muy diversos géneros, y resultando imposible de clasificar en ninguna categoría concreta que no sea la suya propia, lo convierte probablemente en el texto antropológico más enfáticamente autorreferencial que existe, un texto que reduce sin el menor rebozo el «por qué» de las cosas al «cómo escribir». Por otro lado, al igual que en las restantes obras de Lévi-Strauss, su relación con la «realidad cultural» (cualquiera que sea) es oblicua, distante y complejamente tensa, una aproximación aparente que es en realidad una toma de distancia, hasta el punto de poner útilmente en tela de juicio las concepciones establecidas sobre la naturaleza de la etnografía. Lévi-Strauss tiene ciertamente un modo muy personal de «estar allí». A pesar de lo que los antropólogos puedan pensar de *Tristes trópicos* —que es un hermoso cuento, una visión reveladora, o un nuevo ejemplo de equívoco francés—, pocos son los que acaban de leerlo sin haberse sentido como mínimo un poco sacudidos.

Evans-Pritchard es, por supuesto, harina de otro costal: un autor para el que —dado su estilo seguro, directo y arquitectónico— un oxímoron considerado como «cegadora claridad» parece hecho a medida. Un aventurero-etnógrafo,

que se mueve a sus anchas por el mundo del imperialismo colonial, a la vez como observador y como actor, y cuya misión parece ser poner al desnudo, hacer claramente visible, como las ramas de un árbol o un redil de ganado, la sociedad tribal; sus libros, simples fotos de lo que describen, bocetos tomados al natural. Que estos supuestos modelos de lo que G. Marcus y Dick Cushman, en su repaso de los recientes experimentos sobre escritura antropológica, llaman «realismo etnográfico», hayan venido a convertirse en los más desconcertantes textos de toda la antropología —leídos y discutidos una y otra vez y de variados modos, considerados ya como ciencia estricta o como gran arte, exaltados como modelos clásicos o como experimentos heterodoxos, citados por filósofos o celebrados por ecologistas—, no hace sino sugerir que, bajo su aspecto digno y decoroso, resultan tan taimados como los textos de Lévi-Strauss, y casi tan instructivos.[10] Los objetos sólidos que se diluyen bajo una mirada fija resultan ser no menos fascinantes que aquellos otros de carácter formalmente fantasmal, y quizá no menos turbadores.

En el caso de Malinowski, mi interés versará no tanto en el hombre como tal, sobre el que mucho se ha escrito ya, como sobre lo que forjó. «Autor» barthesiano de la observación participante, del «no sólo estuve allí, sino que fui uno de ellos, y hablé con su voz» como estilo de tradición etnográfica (aunque no fue ciertamente el primero en practicarla, del mismo modo que Joyce no fue el primero en utilizar la «corriente de conciencia», ni Cervantes en recrear la picaresca), hizo de la etnografía una curiosa materia interior, una cuestión de autoprueba y autotransformación, y de su escritura una forma de autorrevelación. La quiebra de la seguridad epistemológica (y moral) que, con toda su externa fanfarronería, empezó practicando consigo mismo —como podemos ver ahora en su póstumamente publicado *Diario*—, ha dado lugar hoy a una quiebra en la seguridad expositiva y provocado toda una oleada de

10. G. Marcus y D. Cushman, «Ethnographies as Texts», en B. Siegel (ed.), *Annual Review of Anthropology*, vol. II, Palo Alto, California, 1982, págs. 25-69.

remedios, más o menos desesperados. La meditabunda nota de la «Introducción» antes citada de Loring Danforth (¿quién soy yo para decir estas cosas?, ¿con qué derecho?, ¿con qué fin? y, ¿cómo demonios puedo arreglármelas para decírselo con honestidad?) tiene hoy amplias resonancias, bajo variadas formas y con diversa intensidad. Hacer etnografía «desde el punto de vista del nativo» era para Malinowski dramatizar sus propias esperanzas de autotrascendencia; para muchos de sus más fieles descendientes, dramatizar sus miedos de autoengaño.

Finalmente, en los esquemáticos retratos y sumarias evaluaciones de Ruth Benedict, emerge con peculiar claridad otro aspecto del carácter reflexivo, tipo «¿Dónde están ellos?», «¿Dónde estoy yo?», de la antropología: el modo en que se escribe acerca de otras sociedades resulta ser siempre una especie de comentario esópico sobre la propia sociedad. Para un americano, recapitular a los zuñi, los kwakiutl, los dobu o los japoneses como una sola pieza, equivale a recapitular a los americanos como una sola pieza, al mismo tiempo; hacerlos tan provincianos, exóticos, cómicos y arbitrarios, como puedan serlo los hechiceros y los samurais. El famoso relativismo de Benedict era menos una postura filosófica, sistemáticamente defendida, o incluso coherentemente mantenida, que el producto de una forma particular de describir a los otros, un tipo de descripción en el que las rarezas distantes servían para cuestionar los presupuestos próximos y familiares.

El «estar allí» autorial, palpable en la página escrita, resulta en cualquier caso una triquiñuela tan difícil de hacer aflorar como el «haber estado allí» personalmente, que al fin y al cabo sólo requiere poco más que un billete de viaje y permiso para aterrizar; capacidad para soportar una cierta dosis de soledad, de invasión del ámbito privado y de incomodidad física; un estado de ánimo relajado para hacer frente a raras excrecencias e inexplicables fiebres; capacidad para soportar a pie firme los insultos artísticos, y una cierta paciencia para soportar una interminable búsqueda de agujas en infinitos pajares. El modo

de estar allí autorial se vuelve cada vez más difícil. La ventaja de desplazar al menos parte de nuestra atención desde la fascinación del trabajo de campo, que durante tanto tiempo nos ha mantenido esclavos, hacia la escritura, está no sólo en que tal dificultad podrá entenderse más fácilmente, sino también en que de este modo aprenderemos a leer de un modo más agudo. Ciento quince años (si fechamos el inicio de nuestra profesión, como suele hacerse, a partir de Tylor) de prosa aseverativa e inocencia literaria son ya suficientes.

2

EL MUNDO EN UN TEXTO

Cómo leer «Tristes trópicos»

El advenimiento del estructuralismo («advenimiento» es la palabra adecuada; apareció de repente, insospechadamente anunciado por una improbable presencia) ha conseguido alterar más la autopercepción de la antropología que la percepción de su propia temática. Cualquiera que pueda ser el futuro de la circulación del intercambio de mujeres, de los mitemas, la razón binaria, o la ciencia de lo concreto, el sentido de importancia intelectual que el estructuralismo aportó a la antropología, y más especialmente a la etnografía —en la que Lévi-Strauss declaró en cierta ocasión haber encontrado nada menos que «el principio de toda investigación»— tardará mucho en desaparecer. La disciplina había logrado ir abriéndose camino, por uno y otro lado, en el campo más amplio de la cultura: Eliot leyó a Frazer; Engels leyó a Morgan; Freud, vaya, leyó a Atkinson; y en Estados Unidos al menos, casi todo el mundo ha leído a Margaret Mead. Pero nada semejante a una invasión general de todos los campos vecinos (literatura, filosofía, teología, historia, política, psiquiatría, lingüística, y hasta algunas partes de la biología y la matemática) se había producido hasta entonces. Tan precipitado desplazamiento desde los márgenes hasta el centro mismo de las cosas ha hecho volverse a cabezas más prestigiosas que las nuestras, y los efectos —a pesar de mi ironía, no del todo inadecuada— seguirán con nosotros, de manera más o menos permanente.

Lo más asombroso de todo esto es que, usando la palabra en su sentido no peyorativo, se trata de un logro básicamente retórico. No es que los hechos curiosos o las aún más curiosas explicaciones de Lévi-Strauss lo convirtieran (como Susan Sontag, que se ocupa de estas cosas, lo llamó) en un héroe intelectual.[1] Fue sobre todo el tipo de discurso que inventó para exhibir estos hechos y enmarcar tales explicaciones.

Dejando sólo en parte a un lado el re-análisis de la leyenda de Edipo, los resultados concretos de la antropología estructuralista habían tenido, más allá de los límites de la disciplina, sólo un poco más de repercusión que el funcionalismo, o el evolucionismo social; e incluso posiblemente menos. Lo que consiguió cambiar la mentalidad de la época, como ninguno de esos movimientos lo hubiera logrado antes, fue la sensación de que había aparecido un nuevo lenguaje en el que todo, desde la moda femenina, como en *El sistema de la moda* de Barthes, hasta la neurología, como en *The Quest for Mind* de Gardner, podía discutirse y analizarse de una manera útil.[2] Fue toda una serie de términos (signo, código, transformación, oposición, intercambio, comunicación, metáfora, metonimia, mito... estructura), tomados en préstamo y reelaborados tanto a partir del léxico de la ciencia como del del arte, los que sirvieron para definir la empresa de Lévi-Strauss, más allá del limitado interés que muchos pudieran tener en el sistema de secciones australiano o la configuración de las aldeas bororo. Más que nada, su empresa sirvió para despejar un espacio imaginario que toda una serie de personajes en busca de autor se apresuraron a ocupar.

Debo, una vez más, dejar bien claro, a la luz de mi declarado escepticismo frente al proyecto estructuralista como programa de investigación y mi abierta hostilidad hacia él como filosofía de la mente, que considero seme-

1. S. SONTAG, «El antropólogo como héroe», en *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix-Barral; 1969, pág. 89-105.

2. R. BARTHES, *Le Système de la mode*, París, 1967 (trad. cast.: *El sistema de la moda*, Barcelona, G. Gili, 1978); H. GARDNER, *The Quest for Mind: Piaget. Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Nueva York, 1973.

jante construcción de todo un ámbito del discurso desde el principio como un asombroso logro, perfectamente merecedor de la atención que se le ha concedido. Lévi-Strauss es, sin lugar a dudas, uno de los verdaderos «autores» que existen en antropología, y desde el punto de vista de la originalidad, quizás el mayor de todos. El hecho de no sentirme atraído a integrarme en la tradición que él autoriza, prefiriendo en cambio estrategias menos ambiguas, no tiene nada que ver con el caso. Caracterizar a alguien diciendo que intenta construir mundos textuales, no significa acusarlo ni desautorizarlo; simplemente lo sitúa.

Es, en todo caso, desde esta perspectiva, de un aprecio que no implica conversión, desde donde quiero abordar a Lévi-Strauss como «autor-escritor», en el sentido barthesiano de la palabra. El, o más bien su obra, constituye un caso especialmente iluminador de la idea según la cual separar lo que uno dice de cómo lo dice —contenido y forma, sustancia y retórica, *l'écrit* y *l'écriture*— resulta tan tramposo en antropología como en poesía, pintura u oratoria. Investigar cómo está construido un texto de Lévi-Strauss, o más exactamente *Tristes trópicos*, el más hermoso de sus textos y el que mejor ilumina la totalidad de su obra, constituye una de las más ariscas empresas que quepa imaginar en lo que (tomando prestado un término, y también algunas ideas, del lingüista Alton Becker) podríamos llamar estrategias de construcción textual en antropologia.[3]

Por supuesto, el valor más inmediato de semejante aproximación «criticoliteraria» a Lévi-Strauss es que resulta muy difícil de leer; y ello no sólo, como a veces se ha dicho, para los pedestres anglosajones. Resulta difícil no únicamente en el ya aceptado sentido de su ahora famosa prosa «tropical» —chorreante de vaporosas metáforas, recubierta de imágenes lujuriosas y ornada de extravagantes calambures («pensamientos» mentales y vegetales,[4] «vías» y

3. A. BECKER, «The Text Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theater», en A. BECKER y A. YENGOYAN (eds.), *The imagination of Reality*, Norwood, Nueva Jersey, 1979, págs. 211-243.

4. El retruécano, tal como Geertz lo plantea, es algo entre *thoughts* (pensamientos mentales) y *pansies* (las flores llamadas «pensamientos»). [T.]

«avíos», e incluso, teniendo en cuenta el texto comentado, «tropos» y «trópicos»)—, en la que tan fácil es perderse. También es difícil en el más profundo y serio sentido de que, aunque, extravagancias estilísticas aparte, sus libros parecen simples obras de antropología, y a veces incluso un poco pasadas de moda —una especie de monografías reencarnadas del Bureau of American Ethnography—, en realidad no lo son. Acercarse a *Tristes trópicos* con hábitos de lectura formados con *We, the Tikopia* o *Hombre y cultura,* o incluso con lo que parecería ser un mejor modelo, pero que en realidad es aún peor, *La rama dorada,* es como el caso de aquella buena señora del entremés de Thurber que consideraba *Macbeth* una obra policíaca fallida porque desde el principio se sabía quién era el asesino.

Pero, la principal razón para abordar a Lévi-Strauss desde un punto de vista literario no es la de tipo exagético que el propio estructuralismo facilitó, sino el que sus obras, y *Tristes trópicos* en particular, constituyen excelentes ejemplos para practicar ese tipo de mirada.

La inocencia de la construcción textual que atribuía a nuestra profesión en general en el anterior capítulo, ciertamente no se le aplica a él. Un poco más de autoconciencia en este sentido, y quedaría transportado a otro plano. En el conjunto de la producción antropológica no hay obra más autorreferencial —que apunte tanto a sí misma como artefacto, y de manera deliberada, como a su ostensible contenido temático— que *Tristes trópicos.* Es el clásico ejemplo de libro cuyo tema es en gran parte él mismo, y cuya intención es mostrar lo que, de tratarse de una novela, tendríamos que llamar su ficcionalidad; en una pintura, su composición de planos; y en una danza, su trenzado de figuras: es decir, su carácter de cosa fabricada.

Cuando leemos, digamos, *The Tallensi,* de Meyer Fortes, o *Los nuer,* de Evans-Pritchard, llegamos a sentirnos como si estuviéramos viendo la realidad situada más allá a través de un cristal. Los artificios, los costurones de la trama, las marcas de la selva resultan más o menos invisibles, al menos para el ojo no entrenado. En *Tristes trópicos,* en cambio (y, para el caso, también en *El pensamiento salvaje* y en las *Mitológicas*) los artificios aparecen puestos

en primer plano, señalados, y hasta floreteados. Lévi-Strauss no quiere que el lector mire a través de su texto, quiere que mire en él. Y, una vez lo ha hecho, le resultará muy difícil mirar a través de él, al menos con su anterior descuido epistemológico.

El punto crítico, sin embargo, está en que semejante aproximación modal-textual a *Tristes trópicos* conduce a una especie de irregular interpretación de la obra de Lévi-Strauss, tanto de las partes que la constituyen, como de la hasta ahora no desplegada totalidad que dichas partes constituyen. O, por decir las cosas de un modo menos general, podemos contraponer las dos aproximaciones habituales de la *œuvre entière*, un tercero que ofrezca de la *œuvre*, y por extensión del estructuralismo en su conjunto, una visión distinta. Rastrear las estrategias de libro tan estratégico no constituye tan sólo (por emplear un libelo habitual) un ejercicio literario. Es también un ejercicio de revisión.

De las dos aproximaciones habituales a la obra de Lévi-Strauss en su conjunto, la más común, porque parece ser la más simple y familiar a los historicistas ojos de los occidentales, es considerarlo como un desarrollo lineal: visión que el propio Lévi-Strauss, con un cierto ánimo mistificador, en mi opinión, dada su famosa hostilidad hacia todo tipo de historicismo, ha ayudado a promover.

Semejante visión, como tendencialmente ocurre con todas las perspectivas lineales, tiene un carácter esencialmente *whig*.[5] La gran empresa estructuralista comienza con *Las estructuras elementales del parentesco*, en el más típico de los dominios antropológicos, el de las relaciones de parentesco, donde da sus primeros pasos firmes. Pero se

5. Se refiere a la concepción *whig* de la historia. tal como Butterfield la estudió en su famoso libro *The whig interpretation of History*, Londres, Penguin, 1973. Dicha concepción, propia de los liberales ingleses, consiste, en palabras de Butterfield, en «ensalzar las revoluciones siempre que tengan éxito, poner énfasis en ciertos principios de progreso del pasado y producir una historia que viene a ser la ratificación, si no la glorificación, del presente». [T.]

ve atrapado por la actualidad social de todo ello: el intelecto hundido en la materialidad. Luego sigue la historia, en «The structural study of Myth»,* y en *El totemismo en la actualidad*, empieza a sacudirse toda esa escoria social para penetrar más directamente en su tema específico, la estructura formal del intelecto humano. Este enfoque resulta codificado, sistematizado y convertido en verdadera ciencia, similar al marxismo, la geología o el psicoanálisis, en *El pensamiento salvaje*; tras lo cual, accede a su triunfante culminación en ese gran archivo tetralógico del intelecto, campando libremente por los escenarios de su propia imaginería, que son las *Mitológicas*.

Nos llevaría demasiado lejos de nuestro tema señalar las dificultades que presenta esta visión de la obra de Lévi-Strauss entendida como la descripción del ascenso de la naturaleza a la cultura, de la conducta al pensamiento, de la materia al espíritu. Resulta plausible sólo en la medida en que pase por alto la cronología o, mejor aún, en la medida en que no se estudien muy de cerca las relaciones intertextuales que pueden establecerse, independientemente de la secuencia, entre las diversas obras. *Las estructuras elementales*, con su rastreo de las transformaciones lógicas a lo largo y ancho de vastos espacios geográficos, resulta más próximo a las *Mitológicas*, siendo dos décadas anterior, que *El pensamiento salvaje*, con sus cargas de caballería teóricas, sus piezas de repertorio epistemológico, y sus querellas *Rive Gauche*, a pesar de haber sido publicado sólo un año antes que el primer tomo de las *Mitológicas*. Uno de sus más recientes libros, *La vía de las máscaras*, especie de capítulo suelto de las *Mitológicas*, fue publicado en 1979, pero había sido concebido en 1943, antes aún que el primero de sus libros publicados, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*. Y el meollo de su argumentación aparece expuesto en su esqueleto, en poco más de treinta páginas, en «The structural study of Myth», escrito en los años cincuenta. El resto es una inmensa nota a pie de página.

* Trad. cast., con algunos complementos y modificaciones: «La estructura de los mitos», en *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987.

Debido a los problemas que la interpretación *whig* tan obviamente plantea en el caso de un escritor tan acrónico como Lévi-Strauss, yendo a lo concreto de los hechos (ni siquiera cada libro por separado se desarrolla linealmente como suelen hacer las monografías, empezando por el principio y terminando por el final, sino que avanzan más bien en círculo, revoloteando en torno al tema, como remotas y cloqueantes meditaciones aviares), otra aproximación a su obra le ha parecido a toda una serie de gente mucho más prometedora. Consiste en verla de forma recurrente, de modo que cada una de sus fases, o incluso cada libro concreto, aparece como la aplicación constante e inmutable de la mirada estructuralista a un dominio distinto de la investigación antropológica; una enorme indagación rotatoria, que primero ilumina un rincón y luego el siguiente.

En esta visión de la historia, un Lévi-Strauss de maduro intelecto y segura intención, va apartando de su camino una tras otra las diversas ideologías que lo obstaculiza. En *Las estructuras elementales* incide en la controversia de Warner/Radcliffe-Brown/Murdock sobre el parentesco, desplazando por completo el eje de la disputa. En *El totemismo* liquida el durkheimismo y su vulgarización radcliffebrowniana. En *El pensamiento salvaje* arremete contra Sartre, la epistemología y la idea de historia. En las *Mitológicas* desmantela y reformula, en estilo *bricoleur*, el conjunto de temas tratados por Boas/Müller/Frazer. Y su estilo retórico de argumentación varía de manera apropiada según va cambiando la rueda de su atención. Es maussiano (los hombres se comunican entre sí intercambiando mujeres) cuando trata de Australia y del sudeste asiático. Funcionalista británico (aunque con signos cambiados, «bueno para pensar, y no bueno para comer») en *El totemismo*. Transmarxista y altolingüista (*imagines mundi* y metonimias animales) en *El pensamiento salvaje*. Y muestra una mezcla de esteticismo («obertura», «coda», «aria del desanidador», «fuga de los cinco sentidos», «cantata del opposum») y enciclopedismo iluminista (de ARAWAK a ZAPOTECA) en las *Mitológicas*.

No entraré tampoco en los problemas de esta segunda aproximación. Resulta en ciertos aspectos mejor que la pri-

mera (al menos evita el mito del progreso). Es peor, en cambio, en otros (la total estabilidad del programa estructuralista desde 1949 a 1979 resulta, por decirlo suavemente, difícil de establecer). El punto crítico está en que, como sugiere mi propio olvido de su mención, ambos enfoques tienen las mismas dificultades para acomodar en algún sitio *Tristes trópicos*. Aparece como algo gratuito, cuando no embarazoso: una pausa reflexiva, más bien innecesaria, en su larga marcha hacia la pureza intelectiva, en el enfoque lineal; una mera expresión personal, una autocomplacencia que puede pasarse perfectamente por alto, en el enfoque recurrente. Dado que yo la considero la obra clave, el centro en torno al cual pivota el conjunto, tendré que ingeniar un tipo de aproximación distinta.

En mi opinión, la obra de Lévi-Strauss no está organizada ni de manera lineal, como una progresión de visiones, ni tampoco de manera discreta, como una serie de reformulaciones discontinuas de un solo e inamovible punto de vista; más bien, si se quiere, parece organizada de manera centrífuga. Es posible, creo, y también provechoso, ver el conjunto de las obras de Lévi-Strauss, con la excepción de *Tristes trópicos*, e incluyendo aquellos textos que, al menos en términos de publicación, le preceden, como un despliegue parcial de dicho libro, como desarrollos de vetas concretas que, como mínimo de manera embrionaria y generalmente mucho más que eso, se hallan presentes en éste, el más complejo de sus escritos.

Que esta visión tipo huevo cósmico de *Tristes trópicos* sea la última palabra sobre el asunto es sin duda alguna cuestionable; pero no al menos hasta que se haya explorado. Contemplar *Tristes trópicos* en términos de construcción textual, como el architexto a partir del cual todos los demás textos, en el sentido lógico de la palabra, han sido generados —según los versos de Stevens: «Lorito de loritos que sobre la selva de loritos prevalece / una pepita de vida en medio de una profusión de colas»— puede conducir a una comprensión del pensamiento de Lévi-Strauss que resulte más fructífera que aquellas que lo ven, o bien como una serie progresiva de visiones estéreas, o como la reiteración de un tema estático y obsesivo.

Desde esta perspectiva, lo primero que hay que decir sobre *Tristes trópicos*, y en cierto sentido también lo último, es que es varios libros a la vez, varias diferentes clases de textos superpuestos que dan lugar a un patrón genérico, de calidad semejante al muaré.

«Superpuestos», sin embargo, no es la palabra correcta. Porque lo que en *Tristes trópicos* encontramos no es una disposición jerárquica, en profundidad, de los textos, de modo que uno se esconda debajo del otro, y la interpretación consiste en excavar hasta los estratos más profundos. Lo que tenemos es, más bien, un conjunto de textos co-ocurrentes, concurrentes, e incluso a veces mutuamente interferentes, que aparecen situados en un mismo nivel.

El libro es prácticamente análogo a la imagen caleidoscópica que Lévi-Strauss da del «pensamiento concreto»: más una conjunción sintáctica de elementos discretos, conectados horizontalmente sobre lo que Jacobson ha llamado el eje de la contigüidad, que una jerarquía paradigmática de elementos continuos, ordenados verticalmente en lo que ha denominado el plano de la semejanza.[6] *Tristes trópicos* es un poema formalista ruso/checo típico-ideal: el sentido aparece construido proyectando el eje analógico de la sustitución paradigmática, la «metáfora» de Jakobson, sobre el eje digital de la combinación sintáctica, es decir, su «metonimia». Es, por decirlo de un modo más informal, y en lenguaje menos especializado, el texto múltiple *par excellence*: varios libros a la vez hojaldrados para producir... bien, volveremos sobre lo producido más adelante. Primero es necesario considerar los elementos componentes, los libritos que desordenadamente se destacan y permiten acceder al libro de conjunto.

En primer lugar aparece, por supuesto, y a pesar de la irónica y autorreflexiva negación del famoso capítulo inicial, un libro de viajes de género bien reconocible. Fui a este sitio, fui a aquel otro; vi esta cosa extraña y aquella

6. R. Jakobson, «Closing statements: Linguistics and Poetics», en T. Sebeok (ed.), *Style in Language*, Cambridge, Mass., 1960 págs. 350-377 (trad. cast.: *Estilos del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1974).

otra; me sentí asombrado, aburrido, excitado, decepcionado; me salieron ampollas en el trasero, y cierta vez en el Amazonas..., todo ello con el mensaje subliminar: ¿no les gustaría haber estado allí conmigo y hacer lo mismo?

Una invitación al sueño escapista y aventurero, e incluso al sueño sin más. Puede mostrarse tan por encima como quiera de las lecturas tipo diapositiva, de los cuentos sobre el perro del barco, o las descripciones de gaviotas volando en círculo; basta escucharlo cuando habla de Fort de France:

> Alrededor de las dos de la tarde, Fort de France era una ciudad muerta; parecían deshabitadas las casuchas que bordeaban una larga plaza de palmeras y pasto, semejante a un terreno baldío, en medio del cual, como olvidada, se veía la estatua de Josephine Tascher de la Pagerie (luego Beauharnais). [Se trata, por supuesto, de la Josefina de Napoleón.] Apenas instalados en el hotel desierto, el tunecino y yo, conmovidos aún por los acontecimientos de esa mañana, nos precipitamos a un coche de alquiler en dirección al Lazareto, para reconfortar a nuestros compañeros, y particularmente, a las dos jóvenes alemanas que durante la travesía consiguieron darnos la impresión de tener gran prisa por engañar a sus maridos tan pronto como consiguieran asearse. Desde este punto de vista, el asunto del Lazareto aumentaba nuestra decepción.[7]

7. Cl. LÉVI-STRAUSS, *A World on the Wane*, trad. inglesa de *Tristes Trópicos* a cargo de John Russell, Nueva York, 1961, pág. 31. Aunque Lévi-Strauss prefiere la traducción de los Weightmans (*Tristes Tropiques*, trad. de John y Doreen Weightman, Londres, Penguin, 1976), que es además más cuidada, personalmente prefiero usar la de Russell, porque me parece que recoge mejor el tono del original francés. En cualquier caso, daré en cada cita tanto la referencia de los Weightman, como la del original francés. (Por motivos de comodidad para el lector, aquí se dará sólo, junto con la referencia del original francés, la de la traducción castellana de Noelia Bastard, revisada hace años (en su primera edición, Buenos Aires, Eudeba, 1976) por Eliseo Verón, y vuelta a revisar recientemente para la edición española (Paidós, 1988) por Manuel Delgado. Las citas como tales, salvo ligeras correcciones de detalle en algunos casos, están directamente tomadas de dicha traducción. En este caso, concretamente, de la pág. 33 de la misma; ed. orig. (París, Plon, 1955, pág. 17. [T.])

Lo cual resulta a la vez lo bastante crudo y lo suficientemente coqueto como para que parezca una lectura tipo diapositiva.

U oigámoslo mucho más adelante, al ir a trabar contacto con los tupi-kawahib de la meseta amazónica:

En junio dejé Cuiabá. Ahora estamos en septiembre. Desde hace tres meses deambulo a través de la meseta, acampando con los indios mientras los animales descansan, o revisando las etapas cumplidas, mientras me interrogo sobre el sentido de mi empresa; el paso entrecortado de mi mula mantiene mis magulladuras, tan familiares que en cierto modo se han incorporado a mi ser físico y las extrañaría si no las encontrara cada mañana. La aventura se ha diluido en el aburrimiento. Durante semanas, la misma sabana austera se extiende ante mis ojos; tan árida que las plantas vivas se distinguen con dificultad de la hojarasca de algún campamento abandonado. Las huellas ennegrecidas de las fogatas parecen el fin natural de esa marcha unánime hacia la calcinación.[8]

«Mi vida con los cazadores de cabezas» o «Dos años en el Africa Negra» difícilmente podrían mejorar, o empeorar, esta especie de tono a lo Richard F. Burton/T. E. Lawrence. En realidad, hay referentes franceses que podrían resultar más adecuados. La *haute vulgarisation* que caracterizó a la Tercera República tenía esta misma marca de fábrica: el *Voyages au Congo* de Gide, los intensamente leídos libros de viajes novelados de Loti, o incluso una figura tan mandarinesca como Malraux, al menos en su fase arqueológica extremooriental, parecen los prototipos adecuados para la actitud y el estilo que Lévi-Strauss adopta aquí. Un intento sistemático de conectar *Tristes trópicos* con la literatura francesa de viajes contra la que supuestamente estaba reaccionando, a pesar de reencarnarla, e incluso explotarla, podría resultar extremadamente revelador.

En cualquier caso, y cualesquiera que puedan ser los modelos, la imagen del viajero endurecido, cercado por las penalidades pero terriblemente *interesado*, nunca abandona el libro, y pone en relación su relato con un tipo de con-

8. Ed. orig., pág. 341; trad. cast., pág. 359.

ciencia social —vulgar, en el sentido etimológico y no peyorativo de la palabra— que este casi típico *normalien* (aunque, como cuidadosamente señala en *Tristes trópicos*, por propia elección, nunca quiso serlo en sentido literal) jamás querría admitir, y de la que en verdad pasó gran parte de su carrera intentando tomar distancias.

En segundo lugar, el libro, por extraño que pueda parecer, es también una obra etnográfica. Etnografía controvertida, sin duda, y quizás un tanto supersubrayada; pero la pose de etnógrafo una y otra vez afirmada, así como la continuamente rechazada de simple turista, tampoco abandona nunca el libro. En verdad, su continua insistencia a este respecto llega a hacerse en ocasiones un tanto pesada:

> En esta antinomia que opone por una parte el oficio y por la otra una empresa ambigua que oscila entre la misión y el refugio, siempre partícipe de ambos, aunque siendo más bien siempre o bien la una o el otro, la etnografía ocupa ciertamente un lugar de privilegio. Es la forma más extrema concebible del segundo término [esto es, el «refugio»]. El etnógrafo, a la vez que admitiéndose humano, trata de conocer y juzgar al hombre desde un punto de vista suficientemente elevado y distante para abstraerlo de las contingencias particulares de tal o cual sociedad o civilización. Sus condiciones de vida y de trabajo lo excluyen físicamente de su grupo durante largos períodos; por la violencia de los cambios a los que se expone, adquiere una especie de desarraigo crónico: nunca más en ninguna parte volverá a sentirse en su casa; quedará psicológicamente mutilado. Como la matemática o la música, la etnografía constituye una de esas raras vocaciones auténticas. Uno puede descubrirla en sí mismo, aunque no se la hayan enseñado.[9]

El antropólogo, tal y como aquí aparece, se aventura a ir adonde las almas inferiores —sus colegas de tertulia en París; la élite afrancesada de São Paulo; sus superficiales y esnobs alumnos brasileños; y también tú, querido químico, filósofo o historiador, encerrado en tu laboratorio, estudio o museo— no osan penetrar, para aventurarse en formas de existencia que sólo por la lectura llegarán a cono-

9. Ed. orig., págs. 46-47; trad. cast., pág. 59.

cer: este tipo de observación recorre igualmente todo el libro. La mística del trabajo de campo que Malinowski fundó y Mead proclamó, encuentra aquí su apoteosis, significativamente por parte de alguien que no ha llevado a cabo mucho trabajo de este tipo y llega a negar incluso su autoridad experiencial, como hace en *Tristes trópicos*, considerándola una especie de «metafísica de modistilla».

Al revés que los textos de viajes, sin embargo, que por naturaleza se limitan a referir una cosa tras otra, el texto etnográfico tiene tesis, la tesis de hecho que Lévi-Strauss ha venido defendiendo más o menos desde hace un cuarto de siglo, a saber: «El conjunto de las costumbres de un pueblo tiene siempre un estilo particular; tiene un carácter sistemático.» La «obertura» y la «coda» de las *Mitológicas* son quizá los enunciados más potentes. «The Structural Study of Myth», su enunciado más sistemático, y el capítulo cuarto de *El totemismo*, el más claro. Pero Lévi-Strauss nunca escribió el Estructuralismo con mayúsculas tan claras como consiguió hacerlo en *Tristes trópicos*:[10]

El conjunto de las costumbres de un pueblo está marcado siempre por un estilo; dichas costumbres forman sistema. Estoy persuadido de que tales sistemas no existen en número ilimitado y de que las sociedades humanas, al igual que los individuos —en sus sueños, sus juegos y sus delirios— jamás crean de manera absoluta, sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones en un repertorio ideal que sería posible reconstruir. Si se hiciera el inventario de todas las costumbres observadas, de todas aquellas imaginadas en los mitos, así como de las evocadas en los juegos de los niños y de los adultos, de los sueños de los individuos sanos o enfermos y de las conductas psicopatológicas, se llegaría a una especie de tabla periódica, como la de los elementos químicos, donde todas las costumbres reales o simplemente posibles aparecerían agrupadas

10. En realidad, y muy en línea con mis tesis de que la cronología de las publicaciones puede ser una guía equívoca del desarrollo de las ideas de Lévi-Strauss, la formulación final de *Tristes trópicos* se basa en materiales publicados ya en fechas tan tempranas como 1942, de las que el autor ha incorporado pasajes enteros. El libro es tanto una *summa* como unos prolegómenos, a pesar de que la mayor parte de los escritos clásicos de Lévi-Strauss han ido siendo publicados después.

en familias y donde bastaría reconocer aquellas que las sociedades han adoptado efectivamente.[11]

En tercer lugar, además de un libro de viajes y de un informe etnográfico, el libro es un texto filosófico. Y lo es no solamente en el sentido, que le da el hombre de la calle, de un texto *flamboyantemente* reflexivo —cosas del estilo del «guiño cargado de paciencia que intercambia uno con su gato»—[12] y lleno de crípticas afirmaciones —«marxismo y budismo vienen a ser lo mismo, sólo que en diferentes niveles»—. Es un texto filosófico en el sentido académico de la palabra y se dirige con clara resolución hacia el meollo mismo de la reflexión occidental: los fundamentos naturales de la sociedad humana. Lévi-Strauss no sólo espera encontrar vivo el contrato social de Rousseau en el corazón de la jungla amazónica —contradiciendo así teorías de los orígenes de la socialidad como la del parricidio originario de Freud o la convención de Hume—, sino que piensa que entre los nambikwara las cosas ocurren literalmente así:

Los hechos nambikwara se suman a otros para recusar la vieja teoría sociológica temporalmente resucitada por el psicoanálisis, según la cual el jefe primitivo encontraría su prototipo en un Padre simbólico... Quisiéramos poder mostrar el apoyo considerable que la etnología contemporánea da, con respecto a esto, a las tesis de los filósofos del XVIII. Sin duda el esquema de Rousseau difiere de las relaciones cuasicontractuales que existen entre el jefe y sus compañeros. Rousseau había encarado un fenómeno totalmente distinto: el de la renuncia a la propia autonomía por parte de los individuos en provecho de la voluntad general. Pero no es menos cierto que Rousseau y sus compañeros contemporáneos dieron pruebas de una intuición sociológica profunda cuando comprendieron que actitudes y elementos culturales tales como el *contrato* y el *consentimiento* no son formaciones secundarias, como pretendían sus adversarios y particularmente Hume: son las ma-

11. Ed. orig., pág. 183; trad. cast., pág. 185.
12. Se trata de las frases con que cierra *Tristes trópicos*, que concretamente en la edición castellana rezan así: «o el guiño cargado de paciencia, de serenidad y de perdón recíproco que un acuerdo involuntario permite a veces intercambiar con un gato» (pág. 468). [T.]

terias primas de la vida social y es imposible imaginar una forma política en la que no estén presentes.[13]

Lévi-Strauss no solamente piensa que ha encontrado el contrato social *in vivo* (reinvidicación semejante a decir que se ha encontrado el país donde están almacenadas las ideas platónicas o los números kantianos). Quiere dar nueva respetabilidad al modelo rousseauniano de la *societé naissante*, que ve lo que ahora llamaríamos neolítico, empleando las propias palabras de Rousseau, como «*un juste milieu entre l'indolence d'état primitif et la pétulant activité de notre amour propre* («un punto medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio»). Ojalá nunca hubiéramos abandonado ese estadio, que necesitamos ahora reconstruir, y que podemos reconstruir porque el modelo de Rousseau es eterno y universal.[14] Mediante el conocimiento de otras sociedades, podemos distanciarnos de la nuestra propia y construir sobre la base de un ideal situado más allá del espacio y el tiempo, un orden social racional, en el que, dice Lévi-Strauss, el hombre pueda vivir.

Y esto, a su vez, conduce al cuarto tipo de texto que configura *Tristes trópicos*: el panfleto reformista. Enorme es hasta la fecha el número de dicterios que se han lanzado contra Occidente por su impacto sobre las sociedades no occidentales, pero pocos habrá, por radicales que puedan ser sus autores, que tengan la devastadora acritud y potencia de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*. Hace que Franz Fanon suene positivamente genial.

Los pasajes a esto referidos son famosos. No hace falta citar de nuevo las descripciones de los desharrapados «antiguos salvajes» que afeaban los alrededores de São Paulo; las diatribas contra las botellas de cerveza vacías y las latas de conserva tiradas; y el intenso odio hacia la civilización

13. Ed. orig., pág. 336; trad. cast., págs. 338-339. Para más amplios comentarios sobre este tema en la obra de Lévi-Strauss en general, véase« The cerebral savage», en C. GEERTZ, *The interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic, 1973, págs. 345-359 (trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987).

14. Ed. orig., pág. 315; trad. cast., pág. 340.

industrial que se abre paso por todas partes. Lo que hay que señalar es que conectan claramente con una corriente del pensamiento reformista de finales del siglo XIX y principios del XX, la que en Francia aparece representada por Flaubert, en Alemania por Nietzsche, y en Inglaterra por Pater o Ruskin; una corriente que reaccionó contra gran parte de la vida moderna por una repugnancia de tipo estético elevada, o en todo caso transportada, al terreno moral. Disgusto transustanciado.

Simplemente para mostrar que esto constituye un tema genérico en Lévi-Strauss, citaré sus comentarios sobre las ciudades del Tercer Mundo, describiéndolas como un todo. (El pasaje, remendado y expresamente aplicado a las ciudades indias, se halla incluido en *Tristes trópicos*, aunque es uno de los capítulos suprimidos en la traducción de Russell): «Basura, desorden, promiscuidad, rozamientos; ruinas, barracones, barro, inmundicia; humores, excrementos, orina, pus, secreciones, rezumaderos; todo aquello contra lo cual la vida urbana europea se nos antoja la defensa organizada, todo lo que nosotros odiamos, todo aquello de lo que nos protegemos a tan alto precio, todos los subproductos de la cohabitación, no alcanzan aquí jamás límite alguno. Más bien forman el medio natural que la ciudad necesita para prosperar.»[15]

Y el crimen, por supuesto, reside en que hemos sido nosotros los que hemos producido eso, bien sea como consecuencia de nuestra *pétulant activité*, o como mero resultado de nuestra inhibición o nuestra inhumanidad, nosotros que, como dice en alguna parte de *Tristes trópicos*, hemos arrojado nuestra porquería a la cara de las gentes del resto del mundo, que ahora nos la devuelven.

Como panfleto reformista, *Tristes trópicos* es una explosión, menos de rabia *moraliste* —es ésta una de las cosas que lo distinguen de Sartre, más preocupado por la dominación que por la degradación de las gentes— que de repugnancia estética. Al igual que Swift, la profunda repugnancia social de Lévi-Strauss parece surgir de un nivel de

15. He sido incapaz de encontrar esta cita en la traducción de Russell; en el original aparece en la pág. 132; trad. cast., pág. 137.

repugnancia más profundo hacia lo físico y lo biológico. Su radicalismo no es político, es sensorial.

En quinto, y último lugar, *Tristes trópicos* es, de manera totalmente deliberada, una especie de texto literario simbolista (rasgo que James Boon, en su escasamente apreciado ensayo *From Symbolism to Structuralism*, ha subrayado en la obra de Lévi-Strauss en general),[16] una aplicación de la perspectiva *symboliste* a la cultura primitiva: Mallarmé en Sudamérica.

Esto resulta mucho más fácil de apreciar en el texto francés, donde la prosa misma refleja la deuda literaria. No obstante, resulta lo suficientemente enfático en varios pasajes como para resistir la traducción:

> En tales predilecciones [las de ver el espacio y el tiempo en términos cualitativos, etc.] veo más bien la huella de una sabiduría que los pueblos salvajes han practicado de manera espontánea y contra la cual la rebelión moderna es la verdadera insensata. A menudo supieron conseguir su armonía con menor esfuerzo. ¡Cuánto desgaste, cuántas inútiles molestias nos evitaríamos si aceptáramos reconocer las condiciones reales de nuestra experiencia humana, y el hecho de que ni depende de nosotros liberarnos íntegramente de sus marcos y ritmos! El espacio posee sus valores propios, así como los sonidos y los perfumes tienen un color y los sentimientos un peso. Esta búsqueda de las correspondencias no es ni un juego de poetas ni una farsa (como se han atrevido a decir del *Sonnet des Voyelles*, de Rimbaud, ejemplo clásico para el lingüista que conoce el fundamento, no del color de los fonemas, variables según los individuos, sino de la relación que los une e involucra una limitada gama de posibilidades), sino que presenta el sabio el terreno más nuevo de todos, cuya exploración puede procurarle aún ricos descubrimientos. Si los peces distinguen los colores en claros y oscuros, lo mismo que el esteta, y las abejas clasifican las intensidades luminosas en términos de pesantez —para ellas la oscuridad es pesada y la claridad liviana—, la obra del pintor, el poeta y el músico, los mitos y los símbolos del salvaje, deben aparecérsenos, si no como una forma superior de conocimiento, por lo menos como la más fundamental, la única verdaderamente común.[17]

16. J. Boon, *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss and Literary Tradition*, Oxford, 1972.
17. Ed. orig., pág. 121; trad. cast., pág. 124.

Y continúa en la misma vena, siguiendo con un tema principal de las *Mitológicas*: «Las ciudades han sido a menudo comparadas con las sinfonías y los poemas; y esta comparación me parece perfectamente natural: son de hecho objetos de la misma naturaleza... en parte vividos y en parte soñados.»[18] (Aparentemente se trata de ciudades distintas de las pestilentes que acabamos de ver. Y, de hecho, esta pizca de lirismo se ve inmediatamente corregida por una crítica de las ciudades brasileñas, esta vez por ser el resultado de «decisiones de... ingenieros y financieros», en vez de frutos del crecimiento espontáneo, como los poemas y las sinfonías, carentes de melodía, desacompasadas, por así decir: cacofonías mecánicas producidas por «modernos» faltos de sentido musical.)

Que Lévi-Strauss está preocupado por situarse a sí mismo y situar su texto en la tradición literaria establecida por Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, y —aunque, hasta donde puedo recordar, no lo menciona ni una sola vez en *Tristes trópicos*— especialmente Proust, es algo que claramente se desprende del modo en que escribe, de lo que escribe, y de lo que dice estar preocupado por hacer: descifrar, y al descifrar, recobrar el poder usar la sensual imaginería del pensamiento neolítico. *Tristes trópicos* es, en cierto modo, un registro de la mentalidad simbolista, que no sólo posee a los indios, sino que, según Lévi-Strauss insiste, también lo posee a él, en su acción por las junglas y sabanas del Amazonas:

> Brasil y el Amazonas no significaban demasiado para mí. No obstante, veo aún con gran nitidez las imágenes que de inmediato evocó en mí esta proposición inesperada [de trasladarse allí]. Los países exóticos se me aparecían como lo opuesto de los nuestros; el término de «antípodas» encontraba en mi pensamiento un sentido más rico y más ingenuo que su contenido real. Me hubiera asombrado mucho oír que una especie animal o vegetal podía tener el mismo aspecto en ambos lados del globo. Cada animal, cada árbol, cada brizna de hierba tenía que ser radicalmente distinto; exhibir al primer golpe de vista su naturaleza tropical. Brasil se esbozaba en mi

18. Ed. orig., pág. 122; trad. cast., pág. 125.

imaginación como haces de palmeras contoneadas que disimularan arquitecturas extravagantes; bañado en un aroma de sahumerio, detalle olfativo introducido subrepticiamente, al parecer, por la homofonía inconscientemente sentida de las palabras *Brésil* y *grésiller* («encogerse por efecto del fuego»); eso explica mejor que toda experiencia adquirida el hecho de que aún piense hoy en Brasil como en un perfume quemado.

Estas imágenes, retrospectivamente consideradas, ya no me parecen tan arbitrarias. He visto que la verdad de una situación no se encuentra en su observación diaria, sino en la destilación paciente y fraccionada que el equívoco del perfume me invitaba quizá désde entonces a poner en práctica en forma de un retruécano espontáneo, vehículo de una lección simbólica que yo no estaba en condiciones de formular de manera clara y distinta. Más que un recorrer, la exploración es un escudriñar; una escena fugitiva, un rincón del paisaje, una reflexión cogida al vuelo, es lo único que permite comprender e interpretar horizontes que, de otro modo, serían estériles.[19]

El libro es un registro del encuentro entre una mentalidad simbolista (la francesa) y otras mentalidades igualmente simbolistas (bororo, caduveo, nambikwara), en el intento por penetrar totalmente su coherencia interna con el fin de hallar en ellas una réplica de lo que constituye «la más fundamental forma» de pensar.

Como yo digo, sólo una cita más extensa podría sacar esto plenamente a la luz: el acento puesto en la afinidad entre memoria, música, poesía, mito y sueño; la idea de un sentido-lenguaje *sauvage* de carácter universal, medio enterrado en cada persona (y más profundamente enterrado en nosotros, que hemos abandonado la *societé naissante*, que en los primitivos); y el mundo cerrado de significados que de ello resulta. *Tristes trópicos* es a la vez el *En busca del tiempo perdido* y el *Un Coup de dès* de Lévi-Strauss, e insiste en que se lea como tal, como parte del esfuerzo simbolista por introducir orquestalmente imágenes inmediatas en signos absolutos, algo para lo que los antropólogos británicos y americanos corrientes no están especialmente bien dotados y a lo que no parecen ciertamente muy inclinados.

19. Ed. orig., págs. 37-38; trad. cast., págs. 52-53.

Así pues: un libro de viajes, e incluso una guía turística, aunque, como los trópicos, pasada de moda. Un informe etnográfico que intenta fundar otra *scienza nuova.* Un discurso filosófico que intenta rehabilitar a Rousseau, el contrato social y las virtudes de la vida tranquila. Un panfleto reformista, que ataca el expansionismo europeo desde bases estéticas. Y una obra literaria que ejemplifica y desarrolla una causa literaria... Todos ellos se hallan entremezclados, yuxtapuestos como cuadros de una exposición, ¿produciendo en su interacción concretamente qué? ¿Qué tipo de muaré emerge de ello?

En mi opinión, lo que emerge, y supongo que no debe resultar sorprendente, es un mito.[20] La forma total del libro, que es toda ella un entreverado sintáctico, metonímico, de textos-tipo, es una historia iniciática: la partida de las riberas familiares, aburridas y curiosamente amenazadoras; el viaje, lleno de aventuras, por otro mundo, más oscuro y lleno de fantasmas y extrañas revelaciones; el misterio culminante, el otro absoluto, secuestrado y opaco, con el que se enfrenta en lo profundo del *sertão*; y la vuelta al hogar para contar sus aventuras, con un poco de ingenio y un poco de fatiga, a los que, satisfechos y poco amigos de aventuras, se han quedado en casa.

También esto, por supuesto, el mito del antropólogo como buscador iniciático, puede considerarse como un texto yuxtapuesto más, metonímicamente anexo a los otros, de modo que el significado del todo, en buen estilo estructuralista (y con no menor reticencia estructural) radica más en la conjunción misma que en las partes conjuntas. Lo que parece claro, sin embargo, es que desde la época de la publicación de *Tristes trópicos* —o, más exactamente, tras la experiencia que por supuesto precedió a *todos* sus escritos— Lévi-Strauss no ha dejado de dedicarse a escribir un mito sobre los mitos que pudiera lograr lo que las experiencias directas relatadas en *Tristes trópicos* finalmente (e inevitablemente, por la naturaleza misma de los hechos) no consiguieron: reunir los múltiples textos-tipo

20. He desarrollado este punto en «El salvaje cerebral», y me limito aquí a reafirmarme en lo dicho.

en una única estructura, una «mito-lógica», en sí misma concebida como ejemplo de su objeto, y revelar así los fundamentos de la vida social, e incluso, los fundamentos de la existencia humana como tal.

Visto de este modo, el corpus de la obra sistemática de Lévi-Strauss aparece como una larga realización a través del tiempo, en la que los distintos textos que forman el complejo de *Tristes trópicos* aparecen conectados y reconectados una y otra vez en una gran variedad de relaciones sintácticas. Si de algún modo puede decirse que el mito-texto surge del agregado que es *Tristes trópicos* para dominar el conjunto de la *oeuvre* que se despliega a partir de él, ello quiere decir, por expresarlo de algún modo, que la sintaxis de la sintaxis, la forma envolvente abstracta representa, o mejor, gobierna el todo. *Esta* es la razón de que Lévi-Strauss considere el mito, la música y las matemáticas como la más directa expresión de la realidad, y su estudio la única y verdadera vocación. Lo que desemboca, si se puede decir que desemboca en algo, en una metafísica formalista del ser, nunca enunciada pero siempre insinuada, nunca escrita pero siempre exhibida.

Esto nos llevaría, sin embargo, a interpretar ulteriormente la doctrina de Lévi-Strauss, en cuanto opuesta a la investigación de sus estrategias discursivas, más allá de lo que aquí resulta posible.[21] El punto crítico, en lo que al antropólogo como autor concierne, su vida y obras, su construcción de textos, etc., es la perfectamente distintiva representación del «estar allí» que *Tristes trópicos* desarrolla, y la igualmente distintiva representación, concretamente invertida, de la relación entre la referencia textual y el mundo al que el texto hace referencia.

Por decirlo de una manera brutal, aunque no imprecisa, Lévi-Strauss sostiene que la clase de inmediato y personal

21. Si bien es, por supuesto, parte de mi tesis (de hecho, el meollo de la misma) que la relación entre *ars intelligendi*, arte de la comprensión, y *ars explicandi*, arte de la presentación, es, en antropología, tan íntima que ambas partes resultan básicamente inseparables. Esta es la razón de que considerar *Tristes Trópicos* como una imagen de su propia tesis suponga revisar nuestra idea de lo que una tesis pueda ser.

«estar allí» que suele asociarse con el grueso de la reciente antropología británica y americana es esencialmente imposible: es, o bien un fraude consumado o un fatuo autoengaño. La idea de una continuidad entre experiencia y realidad, dice ya bien al principio de *Tristes trópicos*, es falsa: «El paso entre los dos órdenes es discontinuo... para alcanzar lo real es necesario primero repudiar lo vivido, aunque para reintegrarlo después en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo [esto es, de toda *sentimentalité*: "conciencia", "sensibilidad", "subjetividad", "sensación"]... la misión que se asigna a la filosofía... consiste en comprender el ser, no en relación a uno mismo, sino en relación a sí mismo.»[22]

Pero lo más interesante es que esta convicción, muy cercana a la fe, de que los «salvajes» se entienden mucho mejor, no tanto intentando vivir personalmente lo más de cerca posible su propia vida, compartiéndola, como reduciendo sus expresiones culturales a pautas abstractas de relación, aparece en *Tristes trópicos* expresada como surgida de una experiencia revelatoria (o, quizá mejor, antirrevelatoria) crucial: el estéril y fallido fin de la Búsqueda Iniciática. Cuando por fin consigue alcanzar a los salvajes consumados por los que ha estado suspirando —los «intactos» tupi-kawahib— los halla inasequibles:

> Yo había querido llegar hasta el extremo límite del salvajismo; ¿no me bastaban aquellos graciosos indígenas que nadie antes que yo había visto, que nadie quizá vería después? Al término de un excitante recorrido, tenía allí mis salvajes, ¡y qué salvajes! Como no supe de su existencia hasta el último momento, no había podido reservarles el tiempo indispensable para conocerlos... Ellos estaban allí dispuestos a enseñarme sus costumbres y sus creencias, y yo no sabía su lengua. Tan próximos a mí como una imagen en el espejo, podía tocarlos, pero no comprenderlos. Recibía al mismo tiempo mi recompensa y mi castigo... Con sólo que lograra adivinarlos perderían su condición de extraños, y tanto me habría valido haber permanecido en mi aldea. O bien si, como en este caso, conservaban su extrañeza, tampoco podía hacer uso de ella, puesto que no era capaz de entenderlos. Entre ambos extre-

22. Ed. orig., pág. 50; trad. cast., pág. 62.

mos, ¿qué ejemplos equívocos nos proporcionan las excusas de las que vivimos? En la confusión que se engendra en nuestros lectores, por observaciones, profundizadas hasta el límite mismo de la inteligibilidad, pero interrumpidas a mitad de camino, ya que sorprenden a seres semejantes a aquéllos para los cuales esos usos son habituales, ¿quién es, finalmente, el verdadero burlado? ¿El lector que cree en nosotros, o nosotros mismos...?[23]

La respuesta a esta pregunta retórica es, por supuesto, ambos: el lector, porque acredita al antropólogo con un tipo de experiencia que éste en realidad no ha tenido; el antropólogo porque imagina que la ha tenido, y es eso lo que le da autoridad para poder hablar. Analizando los fundamentos de la comprensión en profundidad de los modos de vida distintos —el «estar allí» en su sentido más amplio— no puede llegar a conseguirse mediante la inmersión personal en ellos. Sólo puede lograrse mediante la reducción de sus producciones culturales (mitos, artes, rituales, o lo que sea), las cosas que dan a sus vidas esa apariencia inmediata de extrañeza, a un análisis universalizador que, al disolver la inmediatez, disuelva su extrañeza. Lo que en un plano próximo resulta remoto, al distanciarlo, comienza a resultar próximo.[24]

Y esto nos lleva, al fin y a la postre, a la característica distintiva de toda la obra de Lévi-Strauss, una característica en la que todo el que trata con ella tarde o temprano repara: su extraordinario aire de abstracta autocontención. «Distante», «cerrado», «frío», «sofocante», «cerebral», son los epítetos que su especie de literario absolutismo suele concitar. Ni retratar vidas, ni evocarlas, ni interpretarlas

23. He empleado aquí la traducción de los Weightman porque es más clara que la de Russell (ed. orig., págs. 356-357; trad. cast., pág. 372).

24. Para una vívida y mucho más reciente expresión de la ambivalencia de LÉVI-STRAUSS hacia el estrecho contacto observacional con otros pueblos, véase *The View from Afar*, Nueva York, 1985 (trad. cast.: *La mirada distante*, Barcelona, Argos-Vergara. 1985), especialmente la introducción y el capítulo I. Para un análisis de algunas de las implicaciones morales de su postura, véase Cl. GEERTZ, «The Uses of Diversity», en S. MCMURRIN (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 7, Cambridge, 1986, pág. 253-275.

ni explicarlas, sino más bien disponer y redisponer los materiales que las vidas han dejado en cierto modo tras de sí, constituyéndolas en sistemas formales de correspondencias: sus libros parecen existir tras un cristal, discursos autosellados en los que los jaguares, el semen y la carne podrida se admiten sólo para formar oposiciones, inversiones, isomorfismos.

El mensaje final de *Tristes trópicos*, y de la *oeuvre* que se despliega a partir de él, es que los textos antropológicos, al igual que los mitos y las memorias, existen menos para el mundo de lo que el mundo existe para ellos.

3

IMAGENES EXOTICAS

Las diapositivas africanas de Evans-Pritchard

Hay voces que resultan fáciles de imitar, ya sea por broma o por ánimo de escalada social, pero que son casi imposibles de describir, dadas sus peculiares inflexiones, su exacto desplazamiento y su carácter fuera de lo común. Tal es el caso, quizá, del inglés caribeño; y también el de la voz de Humphrey Bogart, o la de Louis Armstrong o la de Franklin D. Rooselvelt. Anidan en la memoria del auditorio: una vez oídos, resulta exasperadamente difícil olvidarlos. Entre las que se han significado en el campo de la antropología, la del Oxbridge Senior Common Room es con mucho la más importante, y no ha habido mayor maestro en ella que Sir Edward Evan Evans-Pritchard: «E-P.»

Debido a lo difícil de su caracterización, especialmente como estilo escrito —adjetivos como «firme y seguro», «límpido», «mesurado», «ecuánime», «pausado», «superior», «conversacional», no hacen sino definir sus rebordes—, se hace necesario citar un buen trozo para hacer ver su crispadora brillantez. Cualquier línea de E-P, estilísticamente uno de los escritores más homogéneos que se hayan visto, podría servir, desde la introducción de uno de sus trabajos principales, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, de 1937 («Si parezco haberme tomado más tiempo del preciso para publicar una monografía sobre la cultura azande, debo defenderme diciendo que he hecho cuanto he podido por publicar relaciones preliminares y parciales de

las costumbres azande en los intervalos de mis expediciones»), hasta el último de todos, *La religión nuer*, escrito en 1956 («A estas alturas el teólogo ocupa el lugar del antropólogo»).[1] Pero en vez de citar alguno de sus escritos antropológicos —más de 350 de todo tipo, incluyendo cinco obras de gran envergadura— quiero introducirme en el mundo de su prosa citando amplios fragmentos de una pieza fugitiva, difícil de clasificar y poco conocida, en la que refiere sus actividades como guerrillero en la jungla del Sudán, durante las primeras fases de la segunda guerra mundial: «Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-1941», publicado en *The Army Quarterly*, una revista militar inglesa, en 1973, el último año de su vida.[2]

No hago esto con una intención perversa o avispada, ni tampoco con ánimo de desenmascararlo como poseído por una mentalidad colonialista (lo que ciertamente era el caso, y aun de un modo desafiante) —que quien esté libre de las ideas de su época arroje la primera piedra—, sino debido a que la citada pieza, unas nueve páginas impresas en total, exhibe prácticamente todas las características del discurso textual de E-P, de un modo que sus escritos propiamente antropológicos, salvo fugazmente, no suelen presentar. En gran medida, como ocurre con *Tristes trópicos* respecto de Lévi-Strauss (aunque ambos dircursos difieren radicalmente en casi todos los demás respectos, incluso en lo que se refiere a su importancia, central en un caso, trivial en el otro, en el conjunto de sus respectivos corpus), «Operations on the Akobo» nos proporciona una imagen nuclear de los límites del discurso de Evans-Pritchard, que son, como para cualquier otro, los wittgensteinianos límites de su mundo.

1. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, 1937, pág. I; *Nuer Religion*, 1956, pág. 322 (trad. cast.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976: *La religión nuer*, Madrid, Taurus, 1985).

2. E. E. EVANS-PRITCHARD, «Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-41», *Tre Army Quarterly*, 103, n. 4 (julio de 1973): 1-10. Para un análisis de las más bien intrincadas relaciones entre E-P y el gobierno británico del Sudán, a partir de 1928, véase P. H. JOHNSON, «Evans-Pritchard, the Nuer, and the Sudan Civil Service», *African Affairs*, 81 (1982): 231-246.

Pero es fácil disculpar, sobre todo cuando los pecados no se han cometido aún: vayamos al caso. E-P, de treinta y siete años por entonces, en mitad del camino tanto de su carrera como de su vida, fue destinado, según nos cuenta el general que introduce el texto sobre las operaciones militares en torno al Akobo y el Gila, a una de las partes menos conocidas de lo que entonces era la frontera entre los territorios de ocupación italiana e inglesa del Africa oriental, a seiscientas millas al sur de Jartum, cuatrocientas al norte del lago Rodolfo y 500 al oeste de Addis Abeba. E-P en persona relata, con su habitual agilidad descriptiva, cómo llegó a ocurrir esto en el párrafo inicial:

Quizá debería empezar explicando cómo quedé atrapado en los acontecimientos que describo. Al iniciarse las hostilidades, ocupaba yo un puesto de lector en una universidad de Oxford e intenté enrolarme en la Guardia Galesa. El regimiento me aceptó, pero la universidad me prohibió empezar la instrucción sobre la base —fuera de lugar en mi opinión— de que mi trabajo era una «tarea reservada». Así que me trasladé al Sudán con la excusa de continuar allí mis investigaciones etnográficas, y al llegar allí me uní a la Sudan Auxiliary Defence Force. Era justamente eso lo que yo quería, ya que había estado haciendo trabajo de campo en aquella zona del sur del Sudán durante dos años, y hablaba con soltura algunas de las lenguas de la región, incluyendo el nuer y el anuak (pág. 2).

Había «estado allí» de manera etnográficamente única, y una vez de nuevo allí su carácter de experto se puso en juego rápidamente:

El capitán Lesslie [el oficial de los Royal Scots que estaba al mando del sector, a quien E-P da a entender que no hacía mucho caso] me destinó al destacamento del río Gila, con instrucciones de patrullar el curso superior del Akobo y no quitar ojo a la región de los anuak y los adongo, ya que nadie sabía lo que allí estaba pasando. Debo explicar aquí... que los anuak son un pueblo nilótico, de aproximadamente unos 35.000 miembros, que viven a orillas de los ríos en la zona del sur del Sudán y norte de Etiopía. Se dedican casi por entero a la agricultura, dado que la mosca tse-tse impide la cría de ganado en la mayor parte de su país. Tienen instituciones políticas y so-

cíales bastante complicadas, y todo lo que falta decir aquí es que en la parte oriental ... de su país, donde tuvieron lugar las operaciones militares de menor envergadura que voy a describir, existe un rey que mantiene su preeminencia en tanto sea capaz de retener las insignias reales. Si otro noble de su parentela lo ataca y lo priva de ellas, tiene que ceder su corona al atacante. El... país anuak es remoto y difícil de penetrar, y apenas puede decirse que... la administración angloegipcia... o el gobierno etíope... hayan logrado establecer allí algún tipo de control; son un pueblo guerrero e independiente (pág. 2).

Una vez llegado allí y alistado, recoge sus armas y los nativos que le son asignados, y se aleja de todo tipo de capitanes de cuartel, hacia la libertad de la maleza:

En Akobo se me asignaron 15 rifles del último modelo del siglo pasado, con 50 cartuchos cada uno, y se me encargó que reclutara un destacamento de irregulares entre los anuak. Tomé conmigo... a siete anuak del lugar a los que conocía personalmente, aunque no confiaba demasiado en que pudiesen permanecer conmigo mucho tiempo. Decidí reclutar a los otros ocho de entre... los anuak orientales, porque conocían el área donde teníamos que operar, tenían más sentido de la disciplina que los del lugar, y respetaban de algún modo la opinión del hombre que por aquellas fechas era el rey de los anuak... Afortunadamente, todos los anuak eran capaces de manejar rifles, eran bastante buenos tiradores a corta distancia, y no ponían objeciones a vivir a la intemperie. Con una fuerza tan reducida, todo, evidentemente, dependía de nuestra movilidad y buena red de información. Nos movíamos generalmente de noche, como es la costumbre guerrera de los anuak. Yo tenía la gran ventaja de haber estado por todo el país con anterioridad ... y de conocer tanto a las gentes como su lengua. Así que interpreté de manera bastante liberal mis instrucciones (páginas 2-3).

Muy al estilo británico, y como buen antropólogo, E-P se dirige en primer lugar, como Firth en Tikopia, a ver directamente al rey (aunque es la estación de las lluvias y el camino está en gran parte inundado), que se muestra muy contento de verlo, «porque pensaba que los italianos convencerían a su pariente y rival... que vivía en Etiopía, de que no le atacara y se apoderara de los emblemas

reales» (pág. 3). E-P recluta a ocho «tipos» del entorno inmediato del rey, entre ellos su hermano, que más tarde llegará a ser rey, y sale con ellos para llevar a cabo sus «operaciones militares de menor envergadura»:

[El 6 de noviembre] salí con mi fuerza de 15 anuak hacia el curso superior del Akobo. Atravesamos los pantanos y los altos herbazales con la mayor dificultad. Recibí la más cálida bienvenida de los habitantes de las aldeas del Akobo superior, que me recordaban de mi anterior visita. [Teníamos la intención de] volver río abajo al día siguiente, pero nos enteramos de que en Ukwaa había un pequeño piquete de la fuerza destacada en Boma. Les envié un mensaje diciendo que pensaba hacerles una visita al día siguiente, pero al poco de salir el mensajero tuve noticia de que un destacamento italiano avanzaba en dirección a Ukwaa para atacar al piquete, así que salí para allí, llegando frente al poblado a eso de la medianoche. La información del piquete, ulteriormente confirmada por fuentes italianas, era que un destacamento de irregulares somalís, bajo el mando de dos oficiales italianos, probablemente unos 200 hombres en total, se hallaba justo a las afueras del poblado, cerca de una roca llamada Abula, uno de los lugares más conocidos del país Anuak. Dije al piquete que evacuaran Ukwaa y se me unieran en el lado sudanés del río (pág. 3).

Intenta al principio tender una emboscada al destacamento italiano, doscientos hombres en total, y cuando fracasa en esto, lo sigue desde la orilla opuesta del río mientras avanza, intercambiando con él algunos disparos. Cansados de este acoso, «los italianos nos enviaron un mensaje, diciendo que si no desaparecíamos nos atacarían. Les di la réplica adecuada». La mayor parte del destamento italiano se vuelve entonces a su base, dejando una fuerza de unos treinta hombres en Akobo, a la que E-P y su banda de quince pronto atacan. «Hubo un anárquico fuego de fusilería y, por parte de los italianos, ráfagas de ametralladora y granadas de mano, de todo lo cual resultó una baja por el lado italiano. Lo consideraron, al parecer, como un combate de envergadura, recogieron sus cosas de inmediato... y nunca más volvimos a verlos» (pág. 4).

Con sus hombres cansados de recorrer la maleza bajo la lluvia con comida insuficiente, y afectado de fiebre él

mismo, E.-P instala su campamento a la orilla del río, ruptura de la acción que corre pareja con una ruptura de la narración, para pasar a reflexionar sobre la suerte de los hombres que dirige y sobre su modo de dirigirlos:

> Debo decir aquí algo sobre las cualidades de los guerreros anuak. Son gente brava, pero se excitan demasiado y se exponen innecesariamente. Les gusta disparar apoyando el rifle en la cadera, y cuando lo apoyan en el hombro no utilizan el punto de mira, de modo que para llevar a cabo una escaramuza con éxito es preciso lanzarlos sobre el enemigo, dejándolos disparar a quemarropa. Es preciso dirigirlos. Van con uno adonde sea, y jamás desertan si las cosas van mal, pero nunca van a ningún lado si uno no los dirige. Me di cuenta de que es preciso consultarles antes de cualquier acción y dirígirlos con el ejemplo, más que mediante órdenes, ya que son tremendos individualistas y muy obstinados. Pude ver que si, tras discutir la acción que yo les proponía, ellos se negaban a apoyarla, podía de todos modos salirme con la mía llevando a cabo por mi cuenta la acción propuesta, tras lo cual todos indefectiblemente me seguían (pág. 4).

Pronto repuesto, E-P quiere conducir a su pequeña banda, cuyo número alcanza ya las dos docenas, contra los cuarteles italianos de Agenga —donde hay una fuerza de aproximadamente doscientos hombres—, «para quebrar su prestigio en la región del Gila» («confiaba en que Agenga podría tomarse por sorpresa y sin mucha pérdida de vidas humanas»). Pero Leslie se lo prohíbe, enviándole unos pocos policías de a pie anuak «para compensarme de mi frustración». Algunos días más tarde, unos anuak del lugar le dicen que alrededor de unos treinta hombres de Agenga bajo el mando de un oficial etíope han penetrado en la aldea cercana:

> Me pareció una oportunidad demasiado buena para desperdiciarla. Envié a mis anuak a iniciar el ataque contra el poblado por el lado de tierra, mientras los policías a pie y yo avanzábamos por el lado del río. El enemigo tenía la ventaja de los terraplenes del poblado, y estaba apoyado por los anuak de la aldea. Mis anuak atrajeron el fuego enemigo y permitieron así que yo y los policías pudiéramos acercarnos a la aldea

sin que nos vieran. Rodearon luego el poblado para unirse a nosotros en un ataque frontal. Nos arrastramos bajo un fuego pesado pero disperso para situarnos en un ángulo muerto de tiro. Algunos de mis anuak lograron penetrar en el poblado, incendiaron las chozas, y en medio de la confusión creada... nos abalanzamos sobre la posición. Habíamos trabado contacto con el enemigo a las 7,30 de la mañana, y logramos tomar el poblado tres horas más tarde. Las bajas causadas al enemigo fueron de ocho muertos y dos heridos. Nosotros no sufrimos bajas. Los italianos informaron que habían sido atacados por cincuenta [soldados coloniales] y 250 anuak... La toma del poblado sirvió para destruir el prestigio de los italianos en el país anuak, donde era el más fuerte, y para animar a quienes nos apoyaban entre los anuak, especialmente teniendo en cuenta que en las luchas intestinas de los anuak el principal objetivo es tomar la aldea enemiga y destruirla, como nosotros habíamos hecho (págs. 4-5).

No seguiré con las aventuras de E-P, por difícil que resulte resistirse a su encanto colorista. El tono, que es lo que persigo desvelar, creo que ha quedado claro, y sólo añadiré, *presto staccato*, unas pocas citas sueltas en las que expresa su visión de los anuak y de sí mismo entre ellos, para redondear el cuadro; ya que un cuadro es justamente lo que aquí tenemos: *Imágenes de Africa.*

Así, por ejemplo, sobre la incapacidad de los italianos —que habían oído hablar de un inglés llamado «Udier Uscian» («Mi nombre anuak era Odier wa Cang»), que se hallaba en la zona, pero no pudieron averiguar nada sobre él— para sacarles información a los anuak:

A los anuak no les caían bien los italianos, aun cuando muchos de ellos aceptaban sus pagas y se unían a sus bandas de irregulares, y dejaron por ello a mi grupo penetrar en su país sin advertir al enemigo, mientras que el menor movimiento de éste en nuestra dirección nos era inmediatamente comunicado, haciendo la población civil, por iniciativa propia, a la vez de exploradores, centinelas y espías en nuestro favor. Los italianos intentaban conseguir información mediante amenazas y promesas de recompensa, y lo único que conseguían eran mentiras. No sabían cómo obtener información de los nativos engañándolos de una manera honesta (pág. 6).

Sobre la dificultad de disciplinar a los anuak («que estaban dispuestos a marchar y luchar, pero no sólo a marchar»), cuando se hallaban alejados de una acción inmediata:

Por el camino tuve que enfrentarme con el mayor problema que nunca se me hubiera planteado con los anuak. Decían que estaban totalmente hartos de aquel constante recorrer el país sin ningún sentido y que no querían volver a Gila a menos que pudiera prometerles que habría lucha en cuanto llegáramos allí. Por motivos de seguridad, no podía decirles el plan que había al respecto [un ataque aéreo]. Finalmente, les dije que podían venir conmigo... o quedarse, si les venía en gana, pero que yo iba a ir allí de todos modos. Y terminaron por seguirme (pág. 6).

Sobre el valor de los anuak, cuando están bajo un buen mando:

Por alguna razón... el oficial en jefe del destacamento italiano desapareció tras una corta escaramuza y dejó a la guarnición [nativos galla del sur de Etiopía] entregados a su suerte. Matamos a diecisiete irregulares... y herimos a un considerable número de los que huían. Desgraciadamente, cinco mujeres, esposas de los galla, y un niño, que se hallaban en las trincheras, resultaron igualmente muertos. Dos de mis anuak fueron heridos... al cargar contra las trincheras. Los anuak habían luchado con gran coraje. Habían sido un terrible fastidio la mayor parte del tiempo, pero había estado bien tenerlos al lado luchando (pág. 7).

Y acerca de la superioridad de los oficiales británicos (ni palabra de los italianos), que comprenden a los nativos, sobre aquellos que no:

Lesslie y yo no coincidíamos sobre el mejor modo de atacar el puesto. Los anuak, cuyo punto de vista expresaba yo, pensaban que ir a la aventura era una mala apuesta, pero que podía salirnos bien si nos acercábamos a las posiciones enemigas de noche y les atacábamos de madrugada, desplegándonos al comenzar la lucha. Lesslie, en cambio, quería actuar más de acuerdo con los manuales militares y atacar de día. Puesto que él tenía el mando, tuvimos que hacer las cosas a su manera (pág. 8).

La cosa, por supuesto, terminó mal, y los anuak, «que protestaron fuertemente», fueron apartados del destacamento. Las secciones centrales «que no llevaban oficiales británicos consigo... huyeron», y los británicos se vieron rodeados. «Sin los anuak nos hubiéramos, sin duda, perdido, pero siguiendo su guía huimos hacia los altos herbazales lejos del río, y llevando con nosotros a nuestros heridos logramos escapar» (pág. 8). Lesslie también resultó muerto, según podemos leer más adelante; pero los italianos fueron finalmente expulsados de la zona del Akobo-Gila, y E-P, cansado, con varios kilos de menos, y cubierto de heridas sin curar, es enviado, contra sus deseos, a realizar una marcha de seis semanas, río Gila arriba hasta el interior de Etiopía, para demostrar el dominio británico: «Mis instrucciones eran pasear la bandera, así que decidí hacerlo en el sentido más literal de la expresión. Mi columna iba precedida por una enorme *Union Jack* colocada en el extremo de un mástil, que se plantaba en las aldeas donde acampábamos» (p. 10).

Los nativos, como siempre, se mostraban encantados de verle, salvo en el poblado donde habían estado situados los cuarteles italianos, cuyas gentes huyeron a la jungla. «La vuelta a través de los pantanos —concluye su historia en el más acendrado estilo del libro de aventuras infantil —fue una tarea dura, pero en su conjunto el viaje había sido interesante» (pág. 10).

Sería estúpido suponer que Evans-Pritchard no era altamente consciente de la figura que estaba componiendo en este relato, como lo sería igualmente tragarse la historia sin más. Es evidente que la había referido en demasiadas reuniones de bar como para considerarla el relato informal que tan industriosamente pretende ser. Es interesante ver cómo se consigue ese efecto, habitual en todos los escritos de E-P, cualquiera que sea su tema o su intención, y por qué —un por qué autorial— busca conseguirlo. Su fácil certeza perceptiva es algo difícil de lograr de un modo retórico —al menos tan difícil como el gongorismo de Lévi-Strauss, y quizá más—, especialmente cuando se está tra-

tando, como E-P estuvo siempre, y sabía que lo estaba, a lo largo de toda su carrera, con el tipo de materiales que suponen un mayor reto a este tipo de expresión. Una cosa es escribir acerca de los jardines cerrados de la poesía inglesa, en frases que siempre terminan —como Denis Donoghue ha escrito acerca de otra devota de este tipo de oblicuo enfoque de la prosa, Helen Gardner— con un implícito «por supuesto».[3] Y otra muy distinta escribir con ese mismo tipo de frases acerca de la brujería o la anarquía, o andar armando jaleo en torno a los afluentes del Nilo Blanco con testarudos escoceses, histriónicos italianos y negros mercuriales.

Igualmente difícil —simplemente por todo su transfondo, y por su enorme carga de complicidades familiares propias del lenguaje culto— resulta aislar los medios de que se vale esta compleja estrategia de construcción textual. Claro que dicha estrategia reposa de manera fundamental sobre un muy bien trazado y cuidadosamente observado contrato narrativo entre escritor y lector. Los presupuestos que conectan al autor con su público, presupuestos que son a la vez sociales, culturales y literarios, son tan fuertes y lo impregnan todo de tal modo, están tan profundamente institucionalizados, que las menores señales pueden vehicular enormes mensajes. Como Donoghue sigue diciendo, refiriéndose a Helen Gardner y lo que él llama «lingüística de cañonera»:

> El lector no tiene que verlo todo explicado, basta un guiño y se espera que con ello quede contento ante semejante muestra de que realmente merece atención. La frase tiene la inflexión de una mirada. Ayuda, si el escritor es un profesor de Oxford; mejor aún si da la impresión de serlo por nacimiento, clase, naturaleza y cultura, así como por sus notables logros académicos y la publicación de trabajos como los que el lector sostiene en sus manos. Puede entonces apelarse a los valores compartidos, al buen gusto, a un afinado discernimiento, que haga de la comunicación un privilegio congenialmente ofrecido y aceptado.[4]

3. D. DONOGHUE, *Ferocious Alphabets*, Boston, 1981, pág. 11.
4. D. DONOGHUE, cit., págs. 12-13. El comentario sobre la «lingüística de cañonera» puede hallarse en la pág. 30.

Debo añadir de inmediato, de acuerdo con mi ansiedad por no dar la impresión de estar intentando desenmascarar, desmitificar, desconstruir, o, en general, minimizar a mis «autores», a todos los cuales, incluido E-P, tengo en el mayor aprecio, cualesquiera que puedan ser nuestras diferencias en lo que a las actividades sociales respecta, que no comparto el alegremente admitido disgusto irlandés de Donoghue por este tipo de discurso (aunque vea lo que quiere decir cuando habla de Helen Gardner, quien ha elevado el preeminente «nosotros» a insospechadas alturas). En verdad, me parece un «teatro del lenguaje» de enorme potencia; en etnografía el más potente hasta ahora construido. Ciertamente, con la aparición de la llamada «Escuela» británica de antropología social, que utiliza conjuntamente esta manera de poner las cosas en prosa más que ninguna otra especie de teoría consensuada o método establecido, ha pasado a ser el más prominente. (Lo que E-P, A. R. Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Max Glukman, Edmund Leach, Raymond Firth, Audrey Richards, S. F. Nadel, Godfrey Lienhardt, Mary Douglas, Emrys Peters, Lucy Mair y Rodney Needham comparten, por encima de sus rivalidades, es el tono, aunque, naturalmente, algunos de ellos lo dominan mucho mejor que otros.) Incluso buena parte de los americanos suena, hoy por hoy, un poco al estilo de «Operations on the Akobo».

En cualquier caso, poco importa el cuidado con que las marcas de fábrica de esta especie de discurso «presupuesto» se camuflen con un aire de estudiada apariencia de descuido (ésta es precisamente una de sus marcas: todo —incluidas las mujeres galla, y los niños— es demasiado casual a medias); tan pronto uno se da cuenta de que están allí, resulta imposible no localizarlas. Algunas, como la extremada simplicidad y regularidad de la puntuación subordinada (tan pocas comas como sea posible, mecánicamente colocadas, y muy pocos puntos y coma: los lectores deben saber dónde hacer las pausas), sólo resultan visibles en los textos escritos. Otras, como la correlativa evitación de las cláusulas incrustradas, que casi llega a convertirse en fobia, puede incluso percibirse como un aura. (En el escrito aparece de vez en cuando un guión

o un paréntesis, pero son también raros, como lo son los dos puntos y seguido, salvo para introducir citas.) La pasión por lo simple, por las frases con estructura sujeto-verbo-predicado, sin ornato ni torsión, es intensa. («Para usted —parece que le dijo Clemenaceau a su amanuense— sólo deben haber verbos y sustantivos; ya me ocuparé yo de los adjetivos cuando haga falta.») Aunque E-P hablaba al menos francés e italiano con fluidez, no hay en sus escritos la menor frase extranjera, si exceptuamos, claro está, las frases nativas que aparecen en sus textos etnográficos. A pesar de su extensa cultura, las alusiones literarias tienen escaso papel en sus obras. Y aunque era y se consideraba un verdadero profesional, la ausencia de jerga gremial en sus escritos, tanto antropológicos como de otro tipo, resulta casi ostentosa. El único tipo de acto discursivo que aparece con frecuencia es el llanamente declarativo. Las interrogaciones enigmáticas, los condicionales vacilantes o las apóstrofes meditativas simplemente no aparecen.

En los niveles más altos de organización, los mecanismos resultan igualmente evidentes e incluso más poderosos. La homogeneidad de tono que ya he recalcado: los tiroteos de rifle a voleo se describen con idéntico e inalterado lenguaje —la famosa *middle voice* [voz de tono medio] del inglés educado— que el vagabundeo por los altos herbazales. Siempre hay un claro y bien establecido punto de vista, el del autor, incluso —ningún efecto ventrílocuo en este caso— cuando las representaciones de otros puntos de vista entran en juego: «... en las luchas intestinas de los anuak el principal objetivo es tomar la aldea enemiga y destruirla». «Sería totalmente contrario al pensamiento nuer, como ya he subrayado, y además les parecería absurdo, decir que el cielo, la luna, la lluvia, y cosas similares, cada una por separado, o colectivamente, son Dios.»[5] Está suprimido todo signo de lucha con las palabras. Todo lo que se dice está claramente dicho, con franqueza y sin agitación. Verbalmente, en cualquier caso, no hay blancos que llenar o huecos que tapar, lo que se ve es todo cuanto hay, y no se incita a efectuar una lectura

5. *Nuer Religions*, cit., pág. 2.

en profundidad. Y está también presente un continuo distanciamiento personal llevado a efecto mediante un constante juego de la más ligera de las ironías: nada realmente importa lo bastante, ni siquiera la *Union Jack*, por cuya causa está teniendo lugar toda esa lucha y todas esas muertes, para que debamos tomárnoslo con total seriedad. Ni siquiera lo extraño resulta más interesante y divertido que turbador o amenazante. Hace que se doblen nuestras categorías, pero no llega a romperlas.

Este es el meollo, en mi opinión, de la estrategia de construcción textual de E-P —¿podemos llamarla «realismo del Akobo»?— y de las delicadas tácticas que incesantemente le sirven de apoyo. La cuestión, el tema dominante de cada imagen, de cada elegancia, de cada guiño, está en demostrar que nada, por singular que sea, resiste una descripción razonada.

«La historia de la antropología social —escribe E-P al principio de sus charlas para la BBC—, el trabajo de campo y la tradición empírica [tal vez la más explícita afirmación acerca de su propia vocación] pueden considerarse como la sustitución, mediante lentas gradaciones, de la opinión desinformada sobre los pueblos primitivos por una opinión cada vez más informada, y cada uno de los estadios alcanzados en este proceso resulta siempre, en términos generales, corresponder a la cantidad disponible de conocimientos organizados.»[6] La información de la opinión informada (aquellos lectores con discernimiento, con los que está en vigor el contrato del tipo «como usted ya sabe») en cuestión de primitivos, del mismo modo que otros informan sobre Homero, la guerra civil americana o la pintura italiana, es tarea jurisdiccional de la antropología; y aunque se trata de una tarea extraordinariamente difícil, sólo lo es en un sentido práctico.

Hay que atravesar barreras lingüísticas: «Muchas len-

6. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Social Anthropology*, Londres, 1957, pág. 65 (trad. cast.: *Antropología social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975).

guas primitivas son de una dificultad casi increíble de creer» (pág. 79). También deben soportarse duras condiciones de trabajo: «[El] antropólogo está solo, separado tajantemente de la compañía de las gentes de su propia raza y cultura, y depende por completo de los nativos que tiene alrededor para todo lo que tenga que ver con la compañía, la amistad y la comprensión humana» (pág. 79). Y los sesgos personales no resultan del todo erradicables: «Sólo es posible interpretar lo que uno ve sobre la base de las propias experiencias y de lo que uno es (pág. 84). Pero las barreras pueden atravesarse: «[Cuando] se ha logrado entender plenamente el sentido de todas las palabras [de los nativos] en todas sus situaciones de referencia, ha culminado el estudio de dicha sociedad» (pág. 80). Las condiciones pueden trascenderse: «El trabajo de campo antropológico... requiere cierto tipo de carácter y temperamento... Para triunfar en él hay que ser capaz de abandonarse a la vida nativa sin reservas» (págs. 81-82). Y los sesgos personales pueden neutralizarse: «Si puede dejarse aparte la personalidad del escritor, y si tomamos en cuenta que en el amplio abanico de los estudios antropológicos los efectos de tales diferencias personales tienden a corregirse entre sí, no creo que tengamos que preocuparnos indebidamente por este problema en lo que se refiere a la posibilidad de cuestionar la fiabilidad de los resultados antropológicos» (pág. 84). En realidad, ni tenemos por qué preocuparnos mucho por nada, si sabemos hacerle frente con vigor: «Resulta casi imposible para una persona que sabe lo que está buscando y cómo lo busca, equivocarse acerca de los hechos, cuando ha pasado dos años con un grupo reducido y culturalmente homogéneo de gente, no haciendo otra cosa que estudiar su modo de vida» (pág. 83).

Trasladada a la página etnográfica, esta actitud conduce directamente a una sarta de límpidos, bien sopesados e incondicionales juicios, tan perspicuamente presentados que sólo lo invenciblemente ininformable puede ofrecerles resistencia. Es posible encontrar esta especie de positividad irrestricta por toda la obra de E-P. En *The Sanusi of Cyrenaica*: «Los beduinos tienen ciertamente una profunda fe en Dios y confían en el destino que El les ha preparado.»

En *Los nuer*: «En rigor, los nuer carecen de ley.» En *Brujería, magia y oráculos entre los azande*: «Los azande indudablemente perciben una diferencia entre lo que nosotros consideramos la acción de la naturaleza y, por otro lado, la acción de la magia, los espíritus y la brujería.» En *La religión nuer*: «Sin duda no podemos hablar de una emoción específicamente religiosa entre los nuer.» En *Kinship and Marriage among the nuer*: «Con raras excepciones, he podido observar que las mujeres nuer se hallan contentas con su situación, y que sus maridos y otros hombres las tratan con respeto.»[7]

La cuestión aquí no está en la verdad de tales afirmaciones (aunque tengo mis dudas sobre las que hacen referencia a los beduinos y la mujeres), que E-P no deja de apoyar con extensas y detalladas pruebas, cuidadosamente sopesadas. No se trata de *obiter dicta*, por mucho que suenen como tales al ser extraídas de su contexto. La cuestión está en si un constante aluvión de declaraciones promulgatorias de este tipo (pues pueden llegar a encontrarse, literalmente, casi una docena de ellas por página) pueden llegar a producir (como, casos concretos aparte, de hecho logran) una descripción creíble de los nilóticos o, en manos de otro, lo que quizá ya no es tan seguro, de los australianos, polinesios, birmanos o africanos orientales. ¿De qué modo (¿por qué?, ¿de qué forma?, ¿acerca de qué?) informa tan resuelta información?

Permítaseme responder a esta cuestión múltiple, más que a la manera de E-P, con un par de lisos y poco matizados asertos —uno acerca de cómo lo hace, y el otro sobre lo que hace—, y a continuación, más bien a mi manera, arrugarlos y matizarlos, sobre la base de las referencias tendenciales de su obra. *Cómo lo hace*: la principal característica del enfoque etnográfico de E-P y la principal fuente de su poder envolvente es su enorme capacidad para construir representaciones visualizables de fenómenos cul-

7. E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Sanusi of Cyrenaica*, Nueva York, 1949, pág. 63; *The Nuer*, Oxford, 1940, pág. 162 (trad. cast.: *Los nuer*, Barcelona, Anagrama, 1977); *Witchcraft*, cit., pág. 81; *Nuer Religion*, cit., pág. 312; *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford, 1951, pág. 134.

turales, diapositivas antropológicas. *Lo que hace*: el principal efecto, y el principal propósito, de esta linterna mágica de la etnografía, es demostrar que los marcos de percepción social establecidos, aquellos sobre los que instintivamente nos apoyamos, son plenamente adecuados para captar cualquier tipo de rareza que las diapositivas puedan poner ante nuestra vista.

Aunque, hasta donde puedo saber, nunca se ha comentado explícitamente, ni sin duda analizado, la intensa cualidad visual del estilo de Evans-Pritchard resulta tan evidente para cualquiera que lo haya leído *in extenso*, que unas pocas alusiones a imágenes concretas bastarán para evocar libros enteros.

Ahí está, la más famosa de todas, la escena del granero que se derrumba de *Brujería, magia y oráculos* —esos desgraciados azande que se refugian del sol bajo el granero, como de costumbre, en el preciso momento en que las termitas han acabado de carcomer sus pilotes— y fija en nuestras mentes toda la teoría de la colisión de causas y acontecimientos desdichados de la brujería zande que E-P desarrolla allí.[8] Ahí están los ideogramas del buey y el pepino, y de los gemelos y los pájaros, mencionados en *La religión nuer*, que prácticamente todos los que han escrito sobre sacrificio y totemismo se han sentido obligados a conjurar. Ahí están las interminables celebraciones ganaderas, los herbazales inundados con sus poblados erigidos sobre montículos o extendidos sobre las lomas arenosas, y los «altos, longuilíneos y cabezibreves» portadores de lanzas, que «se pavonean como señores de la tierra, lo que en verdad se consideran», que nos describe en *Los nuer*, sin duda la más presentable sociedad de toda la literatura etnográfica.[9] Los jefes con su piel de leopardo, las planchas de madera frotadas, los duelos danzantes y los hormigueantes corrales de ganado, no menos que los disparos de rifle desde la cadera, las chozas incendiadas o el pa-

8. *Witchcraft*, cit., págs. 70-71.
9. *The Nuer*, cit., págs. 3, 182.

seo de la bandera con los anuak: imágenes fáciles, todas ellas, que ayudan a hacernos familiar el asunto.

Y de nuevo, E-P es perfectamente consciente de todo ello, tan consciente como nosotros podamos serlo (o podríamos, de prestar más atención a tales cuestiones de la que habitualmente prestamos), de que su lenguaje natural, por así decirlo, es de carácter óptico, y su rúbrica de «estar allí», apasionadamente visual:

> Cuando pienso en los sacrificios que he contemplado en el país Nuer hay dos objetos que veo de la manera más viva y que resumen para mí el rito sacrificial: la lanza que blande en la mano derecha el oficiante, mientras se mueve en torno a la víctima recitando su invocación, y la bestia que aguarda su muerte. No es la figura del oficiante o lo que dice lo que me evoca la más viva impresión, sino la espada que blande en su mano derecha.[10]

Incluso cuando no habla de su experiencia directa, como ocurre en su relación de los «Reyes y príncipes zande», basada en recuerdos de sus informantes, el lenguaje sigue siendo intensamente visual:

> Gubudwe era un tipo bajo, aunque no excesivamente bajo... Era corpulento, aunque no desagradablemente corpulento. Tenía la corpulencia del hombre que siente su carne libre. Su pecho era protuberante como los senos de una mujer, pero no idéntico al de una mujer, porque sus tetas eran tetas de hombre. Sus muecas estaban llenas de pliegues de grasa y su antebrazo era como la pierna de un hombre. Sus ojos eran pequeños y saltones, y brillaban como dos estrellas. Cuando miraban airados a un hombre eran terribles; luego se volvían grises como cenizas.[11]

Y esta tendencia, por no hablar de algo más fuerte, a usar una retórica de tipo visual no puede decirse que se limite sólo, como puede ver cualquiera que recorra sus obras, al texto verbal. Están, en primer lugar, esas asom-

10. *Nuer Religion*, cit., pág. 231.
11. E. E. EVANS-PRITCHARD, «Zande Kings and Princes», en *Essays in Social Anthropology*, Londres, 1962. pág. 214 (trad. cast.: *Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1974).

brosas fotos, que aunque pueden parecer a primera vista las típicas instantáneas etnográficas del estilo «véanse las marcas del clan» —«ceremonia de iniciación», «nativos pescando», etc.—, son, con escasas excepciones, no tanto ilustrativas como emblemáticas. Francamente, a pesar de su ostentosa colocación, de forma que semejan bodegones, objetos dispuestos para un visionado meditativo (un alto y desnudo joven pastor, con las piernas cruzadas, que negligentemente sujeta una vaca mientras otro ordeña; una muchacha similarmente desnuda, que chupa de pie una complicada pipa; un ciego sentado, con los dedos cruzados, que sostiene una lanza entre su codo y su cuello), o cuando no es posible, meticulosamente compuestos (guerreros en tensión que blanden sus lanzas en una ceremonia de boda; una masa de ganado que se apelotona frente a un abrevadero; un niño con los brazos alzados como dos grandes cuernos curvos, que canta canciones de alabanza en honor de su buey), las fotografías se distribuyen irregularmente entre las pinturas verbales, sin remitir a ellas, vagamente tituladas («Joven», «Lluvia de agosto», «Muchacha fumando en pipa»), y en su mayor parte singularizadas, como exhibiendo un discurso propio.

Ahí están también los dibujos. Evans-Pritchard parece ser uno de los pocos etnógrafos modernos (posiblemente el único) que parece haberse dado cuenta de que la fotografía no sólo no ha vuelto anticuados los bocetos, sino que, como el film respecto de la fotografía, ha realzado su ventaja comparativa. Sus libros están llenos de bocetos (igualmente) autónomos e inexplicados («Ventosa de cuerno», «Restos de cuello», «Instrumento usado en las invocaciones nupciales», etc.), que puntean, como notas a pie de página visuales, los rebordes del texto. (Hay muy pocas notas verbales a pie de página y, de manera notoria, prácticamente ninguna cita profesional en absoluto. «La literatura» es otra de las cosas que se espera que el lector conozca de antemano.)

Y están finalmente los diagramas; la representación de la estructura social —especialmente en *Los nuer*, ese libro de geometría antropológica— en términos de toda una serie de figuras planas elementales: cuadrados, rectángu-

los, árboles, círculos, radios, matrices, además de las representaciones y proyecciones de tipo estándar, como mapas, gráficos, esbozos cartográficos, etc., que en sus manos adoptan también un cierto aire euclidiano. Los límites difusos de las cosas sociales —aldeas, tribus, estaciones, reclamaciones de ganado, magia buena y mala— son representados en la página en forma de líneas rectas y formas angulares, firmemente delimitadas, perfectamente definidas. Como Ivan Karp y Kent Maynard han señalado, la tesis central de *Los nuer* —esencialmente, que la sociedad es una maraña de sistemas relacionales— adquiere solidez mediante la repetición de una misma figura, un triángulo equilátero, que aparece primero como representación del sistema espacio-temporal, luego del sistema de linajes, y finalmente del sistema político.[12] Otro tanto podría decirse del rectángulo dividido en subsecciones (que a su vez se dividen en otras), usado para representar la organización tribal, las relaciones intertribales y la *vendetta*.

La viñeta, la fotografía, el boceto y el diagrama: tales son las fuerzas organizadoras de la etnografía de E-P, que se articula por medio de ideas decisivamente imaginadas, que se cohesiona más a la manera de un paisaje que de un mito (o un diario), y que se orienta ante todo a allanar la perplejidad. Su mundo es un mundo meridiano en el que figuras de bordes bien trazados, en su mayor parte más que singularizadas, actúan de forma descriptible sobre un trasfondo fácil de percibir. Si E-P es «el Stendhal de la antropología», como sugiere Mary Douglas en un libro que, por lo demás, adopta sobre él una óptica distinta de la mía (lo considera una especie de psicólogo social de andar por casa), no es debido a su «penetrante» sentido «de la tensión y el equilibrio entre deseos»[13] (no veo que E-P exhiba tal sentido). Es debido a que, al igual que la Sanseverina, sus anuak, sus azande, sus nuer, sus dinka, sus shilluk y sus beduinos, siguen vivos, como sigue vivo su propio texto.

12. I. KARP y K. MAYNARD, «Reading *The Nuer*», *Current Anthropology*, 24 (1983): 481-92.

13. M. DOUGLAS, *Edward Evans-Pritchard*, Nueva York, 1980, pág. 135.

Toda esta drástica claridad —luminosa, deslumbrante, pasmosa... cegadora— es, por poner en pie mi otra tesis, no sólo un anexo de la etnografía de Evans-Pritchard, una especie de retoque estilístico o cierto ornamento retórico para hacer los hechos más llevaderos; en su meollo mismo. Aquí, al igual que en *Tristes trópicos*, el modo de decir es el *quid* del decir. Pero, al revés que en *Tristes trópicos*, el qué del decir no es lo «tribal», lo «primitivo», lo «salvaje»... o lo que sea... como un mundo de sombras ecuatoriales y oscuras junglas, un opaco «otro» inalcanzable que aparece al otro lado del espejo al final de la Búsqueda. Es algo de manifiesta vitalidad, claro, distinto e inmediato: reconocible, extrañamente reminiscente e incluso familiar, con sólo que nos paremos a mirarlo con cuidado.

Como Ernest Gellner ha subrayado, las preocupaciones constantes de E-P, las perplejidades sobre las que vuelve una y otra vez —el mantenimiento del orden cognitivo en ausencia de toda ciencia, el mantenimiento del orden político a pesar de la inexistencia de un Estado y (aunque Gellner no lo menciona) el mantenimiento del orden espiritual en ausencia de toda Iglesia— son aspectos de una misma y sola preocupación: cómo es posible que lo que suponemos ser los fundamentos de la vida genuinamente humana se den sin la ayuda de nuestras instituciones.[14] Los estudios clásicos de E-P empiezan todos ellos con el descubrimiento de que algo que nosotros tenemos en nuestra cultura no existe en la otra: entre los azande, es nuestra distinción entre causalidad natural y causalidad moral; entre los nuer, nuestra estructura legal garantizada por el Estado y el control de la violencia; en *La religión nuer*, nuestros «dogmas, liturgias... sacramentos... culto y mitología» (pág. V). Y todos por igual terminan con el descubrimiento de que algo distinto —brujería, organización segmentaria o imagen modal de la divinidad— funciona perfectamente bien en su lugar.

Es esto, en último término, lo que la estrategia textual

14. E. GELLNER, «Introduction», en E. E. EVANS-PRITCHARD, *A History of Anthropological Thought*, Nueva York, 1981, págs. XIV-XV (trad. cast.: *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra, 1988).

de E-P, su «realismo del Akobo», consuma, o en todo caso intenta consumar. Su pretensión es el desentrañamiento de ideas, sentimientos, prácticas y valores raros —irracionales, anárquicos, paganos— no mediante la construcción de ingeniosas representaciones culturales concebidas como ordenamientos formales de carácter universal, sino hablando de ellos en el mismo tono ecuánime y lleno de «por supuestos» con el que solemos hablar sobre nuestros propios valores, prácticas, sentimientos, etc. Poderoso por su «expansividad», es igualmente, por el tono, los presupuestos, y juicios que proyecta, poderoso por su inclusividad, y en verdad por hacer ambas cosas al mismo tiempo. En manos de E-P, esto es precisamente lo que su estrategia hace con sus diversos tipos de nilóticos. Al pintarlos, no como distintos sino sólo como diferentes (bastante accesibles cuando se los llega a conocer, pero con su propio modo de hacer las cosas), hace que parezcan diferir de nosotros sólo en cosas que realmente no tienen importancia: «Un terrible fastidio la mayor parte del tiempo, pero había estado bien tenerlos al lado luchando.»

La maravilla de este enfoque más bien dialéctico de la etnografía es que valida la forma de vida del etnógrafo al tiempo que justifica la de sus sujetos (y hace lo uno al tiempo que lo otro). La adecuación de las categorías culturales de, en este caso, el mundo académico inglés, para proporcionar un marco de razonamientos inteligibles, de valores creíbles y motivaciones familiares para rarezas tales como los oráculos mediante veneno, los matrimonios con espíritus, las venganzas de sangre y los sacrificios de pepinos, recomienda tales categorías como dotadas de algo más que una importancia puramente parroquial. Sean cuales fueren las razones que E-P haya podido tener para pintar Africa como un lugar lógico y prudencial —ordenado, sencillo y franco, firmemente modelado y abierto—, sin duda alguna al hacerlo ha construido un imponente argumento en favor de la validez general de una determinada concepción del mundo. Si era posible desentrañar Africa, era ciertamente posible desentrañar cualquier cosa.

Esta integración de Africa en un mundo concebido sobre bases profundamente inglesas, confirmando con ello

la dominancia de tales bases, no debe, sin embargo, malentenderse. No se trata de simple etnocentrismo, salvo si se toma el término en el sentido trivial de que todo punto de vista remite siempre a alguien y toda voz viene siempre de algún sitio. Al contrario de cuanto ha llegado a decirse a veces de él, E-P nunca convirtió a «sus» anuak, *et alia*, en ingleses negros; aparecen tan específicamente determinados como cualquier otro pueblo de la literatura etnográfica, con su propio peso y su propio espacio. No es que el mensaje que E-P intenta transmitir a su receptivo y respetuoso público, que espera de él una instrucción informada, se limite a decir que son «simplemente como nosotros». Sino que, por grandes que puedan ser sus diferencias con nosotros, en último término no son tan fundamentales. A orillas del Akobo o del Isis, hombres y mujeres son valientes y cobardes, amables y crueles, razonables y locos, leales y pérfidos, inteligentes y estúpidos, vivos y aburridos, crédulos e indiferentes, y unos mejores que otros.

«El tipo más insignificante de Inglaterra —suele decirse (y seguramente querríamos añadir hoy al dicho una connotación femenina explícita)— tiene que vivir su vida igual que el más importante.» La extensión de esta idea de Inglaterra a Africa, e incluso más lejos (tal vez incluso a Italia, aunque sin duda es algo más difícil), es la intención final del teatro de diapositivas de E-P. Y cualquiera que pueda ser su intención oculta —presunción, romanticismo o mera falta de adecuación («la ideología inglesa cabalga de nuevo»)—, no es ciertamente ni farisea, ni falta de generosidad o de simpatía. Ni mucho menos, tampoco insincera.

Pero tal vez el problema no resida tanto en si es sincera o cierta como en si es factible. La seguridad que su discurso autológico proporcionaba a Lévi-Strauss o el «realismo del Akobo» a E-P hoy les resulta a muchos antropólogos cada vez más ajeno. No sólo se ven confrontados en estos días con sociedades mitad modernas y mitad tradicionales; con situaciones de trabajo de campo de descon-

certante complejidad ética; con toda una serie de enfoques contrapuestos de la descripción y el análisis; y con sujetos que pueden hablar y de hecho hablan por sí mismos. Se ven asimismo asediados por graves incertidumbres internas, que llegan incluso a conducirlos a una especie de hipocondría epistemológica, acerca de cómo saber que todo lo que están diciendo sobre otras formas de vida es de hecho así. Esta pérdida de seguridad y de confianza, y la crisis de la escritura etnográfica que va pareja con ella, es un fenómeno contemporáneo, achacable a causas contemporáneas. Así es como están las cosas en nuestros días. Aunque no era así como estaban para Sir Evan Evans-Pritchard.

4

EL YO TESTIFICAL [1]

Los hijos de Malinowski

... Fui hasta el poblado; la noche de luna llena era luminosa. No me sentí demasiado fatigado. En el poblado, le di a Kavakava un trozo de tabaco. Luego, dado que no había reunión de danza, fui paseando hasta Oroobo por la playa. Maravilloso. Era la primera vez que veía la vegetación a la luz de la luna. Muy extraño y exótico. El exotismo se abre paso suavemente, a través del velo de las cosas familiares. Penetré en la espesura. Por un momento sentí miedo. Tuve que tranquilizarme. Intenté mirar en el interior de mi corazón. «¿Cuál es mi vida interior?» Ninguna razón para estar satisfecho conmigo mismo. El trabajo que hago es una especie de opiáceo más que una expresión de creatividad. No intento vincularlo con fuentes más profundas. Organizarlo. Leer novelas [en vez de trabajar] es algo simplemente desastroso. Me fui a la cama y me puse a pensar en otras cosas, de un modo más bien impuro...

Nada hay en los estudios etnográficos que me atraiga. Fui hasta el poblado y me rendí artísticamente ante la impresión de una nueva *Kulturkreis*. En su conjunto, el poblado me produjo una impresión más bien desfavorable. Hay una cierta desorganización, los poblados están dispersos; la rudeza y persistencia de la gente que se ríe y se me queda mirando y miente me desaniman un tanto. Tengo que abrirme camino en medio de todo esto...

1. Geertz juega con el equívoco fonético: el capítulo se titula *I-Witnessing*, cuya traducción más ajustada es sin duda la aquí elegida, pero su pronunciación es casi idéntica a *Eye-witnessing*, es decir «testimoniar ocularmente». [T.]

Visité unas pocas chozas en medio de la jungla. Me di la vuelta; empecé a leer a Conrad. Charlé con Tiabubu y Sixpence [nativos]: momentánea excitación. Luego me vi nuevamente vencido por una tremenda melancolía, gris como el cielo que rodea por todas partes mi horizonte interior. Arranqué mis ojos del libro y apenas podía creer que estaba aquí entre estos salvajes neolíticos, y que me hallaba aquí pacíficamente sentado, mientras cosas tan terribles estaban ocurriendo allá [en Europa; la fecha es diciembre de 1914]. En ocasiones sentí ganas de rezar por mamá. Pasividad y sensación de que en algún lado, muy lejos de cualquier posibilidad de hacer nada, cosas terribles e insoportables están teniendo lugar...

Fui hasta el poblado con la esperanza de fotografiar algunas escenas de la danza *bara*. Repartí unas cuantas medias barras de tabaco, y luego me puse a observar algunas danzas; tomé también algunas fotos, pero con pobres resultados. No había suficiente luz y ellos no posaban el tiempo de exposición suficiente. En ocasiones me sentí furioso hacia ellos, particularmente porque después de repartirles tabaco, todos se largaron. En general mis sentimientos hacia los nativos tienden decididamente hacia la idea de «exterminar a los brutos». En muchos casos he actuado sin duda de manera poco limpia y estúpida (en lo referente al viaje a Domara, por ejemplo). Les hubiera dado dos y seguramente lo habrían hecho. Como consecuencia de ello, perdí una de mis mejores oportunidades...

No fui hasta el poblado; escribí unas pocas cartas y leí a Maquiavelo. Muchas de sus afirmaciones me han impresionado extraordinariamente; por otro lado, se parece a mí en muchos aspectos. Un inglés dotado de una mentalidad europea [es decir, no inglesa] y una problemática igualmente europea...

Bocetos. (a) Blancos. 1.—El Hon. R. de Moleyns, apodado Dirty Dick, hijo de un lord protestante irlandés. Buena crianza y noble figura. Borracho como una esponja, mientras haya *whisky* que beber. En estado de sobriedad... bastante reservado y educado, con asombrosas buenas maneras y muy fiable. Escasamente cultivado, poca cultura intelectual. 2.—Alf Greenaway [conocido como] «Arupe». De Ramsgate o Margate —familia obrera— extremadamente buena persona y un tipo simpático. Tiene todo el tiempo el «jodido» en la boca, no pronuncia las «haches», está casado con una nativa y se siente fatal en compañía de gente respetable, especialmente si es femenina. No tiene el menor deseo de dejar Nueva Guinea. (b) Gente de color. Dimdim ([realmente llamado] Owani), un moderno Orestes —mató a su madre en un acceso de *amok*—

muy inteligente. La vida [aquí] con De Moleyns [es] completamente incivilizada. [Va siempre] sin afeitar, continuamente en pijama, y vive en medio de una tremenda suciedad, en una casa sin paredes... y le gusta. [Aunque es] mucho mejor [estar aquí] en la Casa [de la London Missionary Society]. Mejor lubricación. Tener a disposición de uno una multitud de niños que te sirven es algo muy agradable.[2]

Esto es, por supuesto, una especie de *collage*, de algunos trozos sueltos de esa obra maestra de la antropología, nuestra *Doble hélice*,[3] que es *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Dicho diario fue escrito (en polaco, pero todo él diseminado de palabras, frases y hasta pasajes enteros en inglés) en Nueva Guinea y las islas Trobriand durante los años 1914-1915 y 1917-1918, mientras Malinowski estaba llevando a cabo lo que posiblemente, en su conjunto, es el más famoso, y ciertamente el más mitificado, trabajo de campo de la historia de nuestra disciplina: el viaje paradigmático hacia el paradigma lejano. Fue descubierto tras su repentina muerte en 1942, pero no fue traducido y publicado, después de muchos dimes y diretes, hasta 1967.

2. B. MALINOWSKI, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Nueva York, 1967 (próxima a aparecer la trad. cast.: *Diario de campo en Melanesia*, en Júcar), págs. 30-31, 42-43, 53-54, 69, 77-78, 39. He borrado párrafos, juntado frases, omitido abreviaturas, glosado términos nativos y hecho algunos arreglos cosméticos más por el estilo, para facilitar la lectura. Aunque todos estos pasajes proceden de la primera parte del libro, la correspondiente a los cuatro primeros meses de la crónica final de cuatro años que formaría todo el diario, similares muestras podrían tomarse de otras partes del relato con un efecto similar. Como en la mayor parte de los diarios privados, especialmente de los obsesivos, lo que más corre en el texto es el tiempo La publicación del *Diario* ha estimulado toda una serie de reflexiones sobre Malinowski como escritor. Véase, por ejemplo, C. PAYNE, «Malinowski's Style», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 125 (1981): 416-440; J. CLIFFORD, «On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski», en T. C. HELLER y otros (eds.), *Reconstructing Individualism*, Stanford, California, 1986, págs. 140-162; R. J. THORNTON, «Imagine Yourself Set Down», *Anthropology Today*, I (octubre de 1985): 7-14.

3. Se refiere al nombre que el doctor WATSON, uno de los descubridores del ADN, la cadena de nucleótidos que contiene el código genético, en su famoso libro del mismo nombre: *La doble hélice*, Barcelona, Plaza y Janés, 1978. [T.]

«Ciertos pasajes —señala Raymond Firth, alumno, amigo y seguidor de Malinowski, en su extremadamente incómoda introducción al libro (da la impresión de querer estar todo el tiempo en otro lado y haciendo algo distinto)— pueden hoy en día llegar a ofender o incluso chocar al lector, y puede haber quien se sienta impresionado... por la revelación de elementos de brutalidad, e incluso de degradación, que el texto muestra en ocasiones. Lo que puedo decir al respecto, como consejo a quien pretenda mofarse de determinados pasajes de este diario, es que antes sea igualmente franco con sus propios pensamientos y escritos, y luego juzgue» (pág. xix).

Aparte de subrayar que hay algo más que pasajes y elementos sueltos, debo decir antes de nada, especialmente en una época en que desmontar monumentos se concibe generalmente como un modo rápido de acceder a la celebridad antropológica, que eso mismo es lo que yo pienso. El *Diary* turba, pero no por lo que dice acerca de Malinowski mismo. Buena parte de su contenido son lugares comunes neorrománticos, y, al igual que otras famosas «confesiones», no resulta tan revelador como parece.[4] Turba, sobre todo, por lo que dice acerca del «Estar Allí».

Apropiadamente o no Malinowski ha llegado hasta nosotros, en parte debido a su propia insistencia sobre el asunto, en parte también debido al carácter extraordinariamente evocador de su trabajo, como el primer y principal apóstol de lo que podríamos llamar, transformando su propia ironía, la etnografía del «convivir con los brutos». «Es bueno para el etnógrafo —escribe en su famosa introducción práctica a *Argonautas del Pacífico Occidental*— dejar a un lado la cámara, el cuaderno de notas y el lápiz, y meterse en lo que está ocurriendo... No estoy seguro de que esto sea igualmente fácil para todo el mundo —tal vez el carácter eslavo sea más plástico y naturalmente salvaje que el del resto de los europeos— pero, por variado que

4. Sobre el romanticismo de Malinowski, véase I. STRENSKI, «Malinowski: Second Positivism, Second Romanticism», *Man*, 17 (1981): 766-770. Sobre mi visión de lo que el *Diary* revela acerca de Malinowski, véase «Under the Mosquito Net», *New York Review of Books*, 14 de septiembre de 1967.

pueda ser el nivel de éxito, cualquiera puede intentarlo.» Se llega a capturar lo exótico no sólo tomando distancia frente a la inmediatez del encuentro para alcanzar las simetrías del pensamiento, como hace Lévi-Strauss, o transformándolo en figuras para una urna africana, como ocurre con Evans-Pritchard. Se capta perdiéndose uno mismo, y tal vez la propia alma, en dichas inmediateces. «A partir de tales inmersiones en la vida de los nativos... tuve en consecuencia la clara sensación de que... su manera de ser se me hacía más transparente y fácil de comprender de lo que lo había sido antes.»[5]

Al igual que *Tristes trópicos* y «Operations on the Akobo», *A Diary in the Strict Sense of the Term* (el título no es de Malinowski, sino un intento de los editores por conjurar los malos espíritus) proyecta sobre nosotros con repentina fuerza las peculiaridades de una curiosa estrategia de construcción textual. Tan atípico como las dos obras mencionadas, curioso e imprevisible, y como ellas anticonvencionalmente escrito, el *Diary* se opone frontalmente a los hábitos establecidos de la lectura escolar.

Como mi selección demuestra, el problema que el diario afronta, y por el que se ve —dejando a un lado la buena integración y la naturaleza del carácter eslavo— casi totalmente absorbido, es el de que hay algo más que vida nativa en la que sumergirse cuando se intenta una total inmersión en el enfoque etnográfico. Ahí está el paisaje, el aislamiento, la población local europea. Ahí está la memoria de cuanto se añora y se ha dejado atrás. Y el sentido de la vocación y de la meta a donde se quiere llegar. Y, lo más turbador, el capricho de las propias pasiones, la debilidad de la constitución personal y la deriva de los propios pensamientos: esa cosa oscura que es el sí mismo. No se trata de volverse nativo (Alf Grenaway, de Ramsgate, y de origen obrero, se las arregla mejor con eso). Es cuestión de vivir una vida múltiple: navegar a la vez por varios mares.

5. B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, 1922, págs. 21-22 (trad. cast.: *Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1974).

Por supuesto, a diferencia de *Tristes trópicos*, que está escrito para el mundo, y para cualquiera que quiera escucharlo, u «Operations on the Akobo», escrito para quienes lean (compañeros de colegio e historiadores, supongo) revistas militares británicas, el *Diary* al parecer no fue escrito para su publicación. Al menos, Malinowski no parece haber hecho nada en tal sentido, si bien el cuidado con que está escrito, y su vehemencia (hasta donde puede percibirse por la traducción), pueden llevarnos a ponerlo en duda. Como producto literario genéricamente dirigido a un público propio, como un mensaje de sí-mismo que se dirige a un yo lector, plantea un problema de tipo general que persigue a todos los escritos etnográficos de Malinowski (y, como veremos, no sólo a los suyos) como un alma doble imposible de devolver a la espesura: ¿cómo es posible extraer de toda esa cacofonía de noches de plenilunio y exasperantes nativos, nerviosismos momentáneos y depresiones asesinas, una auténtica descripción de un modo de vida ajeno? Si la observación etnográfica es un asunto tan personal, el pensativo paseo por una playa umbrosa, ¿no es también observación? Cuando el sujeto se expansiona de este modo, ¿el objeto no corre peligro de encogerse?

Es, de nuevo, esencial ver que, a pesar del vocabulario que acabamos de emplear (y con el que, en gran medida debido a la apoteosis del trabajo empático de Malinowski, suele expresarse esto mismo), el problema que supone el paso de lo que ocurrió «allá» a lo que se cuenta «acá», no tiene un carácter psicológico. Es literario. Se plantea con cualquiera que adopte lo que, con un juego de palabras serio, podríamos llamar el enfoque «yo-testifical» de la construcción de descripciones culturales. Y ocurre de modo similar, cualquiera que pueda ser el contenido concreto del «yo», ya se trate un cracoviano neurasténico o (preludiando a un autor del que no tardaré en hablar) de un recto y honrado depresivo. Colocar el modo en que queda afectada nuestra sensibilidad —antes que, digamos, nuestra capacidad analítica o nuestros códigos sociales— en el centro de la escritura etnográfica, es plantear un tipo muy concreto de problemática de la construcción textual: hacer creíble lo descrito mediante la credibilidad de la propia

persona. La etnografía, oblicuamente en las décadas de los veinte y los treinta, y cada vez más abiertamente hoy en día, adopta un giro más bien introspectivo. Para aparecer como un «yo testifical» convincente, el etnógrafo ha de manifestarse primero como un «yo» convincente.

El principal modo en que Malinowski llevó adelante tan formidable tarea fue proyectar en sus escritos etnográficos dos imágenes radicalmente antitéticas de lo que, con variadas expresiones (aunque todas ellas, como ocurre con la estrella de la mañana, la estrella de la tarde y Venus, denotan el mismo y esplendente objeto), denomina «el etnógrafo competente y experimentado», el «moderno explorador antropológico», el «trabajador de campo especializado» plenamente profesional, y el «cronista y portavoz de... unos pocos miles de "salvajes" prácticamente desnudos».[6] Por un lado, está el Cosmopolita Absoluto, una figura de tan amplia capacidad adaptativa y social, insinuada en prácticamente cualquier situación, que lo hace capaz de ver como los salvajes ven, pensar como los salvajes piensan, hablar como los salvajes hablan, y en ocasiones incluso sentir como ellos sienten y creer como ellos creen. Por otro, está el Perfecto Investigador, una figura tan rigurosamente objetiva, desapasionada, cabal, exacta y disciplinada, tan dedicada a congelar la verdad que Laplace a su lado parecía un pasional. Alta Novelería y Alta Ciencia, la captura de la inmediatez con el celo de un poeta y la abstracción de la misma con el celo de un anatomista, inestablemente uncidos.

Hasta qué punto, fuera de sus textos, Malinowski era en verdad uno u otro resulta discutible. Marett, colega suyo en Melanesia, lo consideraba capaz de penetrar en el corazón del más tímido salvaje. Frazer, su mentor, lo tenía por la quintaesencia del hombre de ciencia, y muy semejante

6. B. MALINOWSKI, *Crime and Custom in the Savage Society*, Londres, 1926, pág. IX (trad. cast.: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1978); *The Sexual Life of Savage in Northwestern Melanesia*, Nueva York, 1929, pág. XIV (trad. cast.: *Vida sexual de los salvajes de Melanesia*, Buenos Aires, Nueva Visión. 1974); *Coral Gardens and their Magic*, 2 vols., Nueva York, 1935, vol. I, pág. XX.

era la opinión del racionalista Havelock Ellis. Firth subraya que siempre tuvo la impresión, por lo que pudo hablar con él, de que para Malinowski, en el trabajo sobre el terreno, «la participación era siempre secundaria respecto de la observación». Audrey Richards, al igual que Firth, alumno, amigo y seguidor, dice que Malinowski «conseguía un amplio grado de identificación personal con la gente con la que vivía». Evans-Pritchard, temprano alumno también, pero quizás uno de sus más acerbos enemigos personales y profesionales, dice que «llegó a conocer bien a los trobriandeses», pero, debido a su «esfuerzo por adoptar una apariencia cientificonatural», produjo libros sobre ellos que son un «marasmo de verborrea y trivialidad».[7] Puede que ni siquiera en el *Diary* —a partir del cual, como con cualquier texto contradictorio, todas las conclusiones son posibles— resulte fácil de determinar esa proporción. Si bien es dentro de sus textos (sobre los cuales, sospecho, la mayor parte de estos juicios supuestamente personales se apoyan de hecho) donde *ambas* cosas —de manera insistente, confusa, singular y nerviosa, como si no supiera por cuál de las dos sería aceptado— aparecen claramente mezcladas.

En *Coral Gardens*:

> En este libro vamos a encontrar al trobriandés esencial. Comoquiera que pueda aparecer ante los demás, a sí mismo se considera primeramente y ante todo un horticultor. Su pasión por la tierra es la propia de un verdadero campesino. Experimenta una misteriosa alegría en cavar la tierra, removerla, plantar las semillas, ver crecer las plantas, verlas luego madurar y finalmente recoger la cosecha. Si se le quiere conocer, hay que verlo en el marco de su huerto de ñames, entre sus palmerales, o en sus campos de taro. Hay que verlo ca-

7. FIRTH, en S. SILVERMAN (ed.), *Totems and Teachers*, Nueva York, 1981, pág. 124 (próxima edición castellana: *Totems y profesores*, Barcelona, Anagrama). RICHARDS en FIRTH (ed.), *Man Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Londres, 1957, págs. 17-18 (trad. cast.: *Hombre y cultura: la obra de B. Malinowski*, Madrid, Siglo XXI, 1974). E. E. EVANS-PRITCHARD, *A History of Anthropological Thought*, Nueva York, 1981, pág. 199 (trad. cast.: *Historia del pensamiento antropológico*, Madrid, Cátedra, 1988).

vando la tierra negra o parda, entre las blancas excrecencias de coral muerto, y construyendo la cerca que rodea a su huerto con un «muro mágico», que al principio brilla como el oro en medio del verdor de las nuevas plantas, y luego aparece broncíneo o gris bajo las ricas guirnaldas de las hojas de ñame (pág. xix).

En «Baloma»:

Sobre el terreno hay que afrontar un caos de hechos, algunos de los cuales son tan pequeños que semejan insignificantes; otros, en cambio, parecen tan grandes que resultan difíciles de abarcar con una mirada sintética. Pero en esta forma ruda no constituyen hechos científicos en absoluto; son totalmente elusivos, y sólo mediante la interpretación pueden quedar fijados, viéndolos *sub specie aeternitatis*, captando lo que en ellos es esencial y fijándolo. *Sólo las leyes y las generalizaciones son hechos científicos*, y el trabajo de campo consiste única y exclusivamente en la interpretación de la caótica realidad social, sometiéndola a las reglas generales.[8]

En *La vida sexual de los salvajes*:

El lector podrá ver que los nativos tratan el sexo, a la larga, no sólo como una fuente de placer, sino en verdad como algo serio y hasta sagrado. Sus costumbres e ideas ciertamente no eliminan el poder del sexo para transformar el crudo hecho material en maravillosa experiencia espiritual, para hacer que el encanto romántico prime sobre los tecnicismos del acto amoroso... Es seguramente en esta mezcla de lo directamente sensual con lo romántico y en las amplias y ricas consecuencias sociológicas de lo que por principio constituye el acontecimiento más personal, es en esta riqueza y multiplicidad del amor donde radica su misterio filosófico, su encanto para el poeta y su interés para el antropólogo (pág. xxiv).

En *Argonautas*:

8. B. MALINOWSKI, «Baloma», en *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Boston, 1948, pág. 238 (originalmente publicado en 1916). (trad. cast.: *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985). Las cursivas constan en el original.

> Los resultados de la investigación científica en cualquier rama del saber deben presentarse de un modo totalmente cándido y libre de cualquier presupuesto. Nadie puede soñar en hacer una contribución experimental a la física o a la química sin dar una detallada relación de todos los experimentos; una exacta descripción de los aparatos empleados; de la manera en que se llevaron a cabo las observaciones; de su número, del tiempo dedicado a ellos, y del grado de aproximación con que cada medición se llevó a efecto... Considero que sólo tales fuentes etnográficas son de un incuestionable valor científico, aquellas fuentes etnográficas en las que podamos trazar de una manera clara la línea divisoria entre, por un lado, los resultados de la observación directa y las interpretaciones y asertos de los nativos, y por otro, las inferencias personales del autor (págs. 2-3).

Y así sucesivamente. La oscilación entre lo que yo antes llamaba el antropólogo como peregrino y como cartógrafo aparece una y otra vez, como un tic retórico, a lo largo de las más de dos mil quinientas páginas de trabajo descriptivo (gran parte del cual, debo decir, para que no se me considere un antiempirista, es soberbio) que Malinowski produjo a partir de las Trobriand. En verdad, en la mayor parte de los pasajes del tipo «es el autor quien ahora habla», ambas identidades avanzan y retroceden de línea en línea, hasta el punto de que uno llega a tener la impresión de hallarse ante una rara especie de sincero falsificador que intenta desesperadamente falsificar su propia firma.

De nuevo, no es que Malinowski no sepa, «desde dentro», quién es realmente, o, «hacia fuera», quién realmente quiere aparecer: si hay algo cierto es que está perfectamente seguro de ambas cosas. Se trata de que, más que ningún otro etnógrafo antes que él, y que la mayor parte de los que le han sucedido, tiene constante conciencia, y quiere transmitírnosla de continuo, de lo difícil que resulta, además de arriesgado, salvar la distancia que va de andar dando vueltas con el salvaje esencial entre las plantas y los corales de un desportillado huerto de ñames a esculpir una bien medida y regulada realidad social en párrafos *sub specie aeternitatis*. «En etnografía —escribe en *Argonautas*, como casi siempre capitalizando para sí la

palabra (como hace con el «etnógrafo»)— es enorme la distancia ... entre el material bruto ... tal como se presenta ... en el caleidoscopio de la vida tribal... y la presentación final y autorizada de los resultados» (págs. 3-4). Semejante forma de ver las cosas, que no trata del campo técnico, ni de la teoría social, ni siquiera de ese sacrosanto objeto que es la «realidad social», sino del «problema discursivo» en antropología —cómo autorizar una presentación digna de fe de los hechos— es sin duda alguna su legado más relevante. Aunque también es cierto que ha llegado a ser el más atacado.

Ya que, mucho antes de que el *Diary* estuviera dispuesto para dramatizar el hecho por el lado menos esperado, Malinowski planteó ya la cuestión del «Estar Allí» en su forma más radical, si no la más productiva. Consiguió proyectar a la vez (no importa si llegó a practicarlo por entero o no) un tipo de investigación que, en su límite, borra prácticamente, o pretende hacerlo, la distancia afectiva entre observador y observado, y un estilo de análisis (no importa con qué coherencia lo llevara a cabo él mismo) que, en último término, convierte dicha distancia, o al menos lo pretende, en poco menos que absoluta. La tensión entre lo que, al fin y a la postre, son los momentos arquetípicos de la experiencia etnográfica, el empapamiento y la escritura, se vio así elevada a una extraordinaria altura. En las obras de Malinowski, dicha tensión se mantuvo más o menos al pairo, y en verdad reducida a un uso retórico, mediante el conjunto equívoco (tan pronto misterios insondables como leyes triunfantes) a que hemos hecho alusión. Pero, para aquellos etnógrafos posteriores, tal vez en la actualidad la mayor parte de los que tienen menos de 40, en quienes los ideales del trabajo de campo de Malinowski permanecen en gran medida vivos, más vivos en ciertos aspectos que para él, pero para quienes sus ideales analíticos no sólo están muertos sino que resultan despreciables la cuestión no resulta tan simple. Lo que se les ha legado no es, como tan a menudo se ha dicho, un método de investigación, la «observación participante» (que resulta ser más un deseo que un método), sino un dilema literario, la «descripción participante».

El problema, por plantearlo en términos tan prosaicos como sea posible, es el de cómo representar el proceso de investigación en el producto de la investigación; escribir etnografía de tal forma que resulte posible conducir la propia interpretación personal de determinada sociedad, cultura, modo de vida o lo que sea, y los encuentros personales con algunos de sus miembros, portadores, representantes o quienes sea, a una relación inteligible. O, por decirlo rápidamente de otro modo, antes de que la psicología pueda colarse de rondón, se trata de ver cómo introducir un autor yo-testifical en una historia dedicada a pintar a otros. Comprometerse con una concepción esencialmente biográfica del «Estar Allí», antes que con una de tipo reflexivo, aventurero u observacional, es comprometerse con un enfoque confesional de la construcción textual. La persona real que Lévi-Strauss, Evans-Pritchard y Malinowski han intentado confinar en sus fabulaciones, memorias o ensoñaciones, ese yo creatural que ha llevado a cabo cosas extrañas y sufrido otras no menos raras, fluye ahora hacia el interior mismo de la obra.

El más directo modo de llevar a efecto el trabajo de campo como un encuentro personal y, al mismo tiempo, la etnografía como un relato fiable, es convertir la forma de diario que Malinowski empleó para confinar sus pensamientos impuros en un polaco garabateado, en un género ordenado y público, algo que todo el mundo pueda leer. Esto es esencialmente lo que ha hecho Kenneth Read, cuyo libro de 1965, *The High Valley*, es uno de los primeros, y también uno de los mejores, intentos de construir una etnografía de estilo yo-testifical.

Read, antropólogo australiano, entrenado en su país y en Gran Bretaña bajo el magisterio de la primera generación de alumnos de Malinowski, y hasta su retiro hace pocos años profesor de la Universidad de Washington en Seattle, trabajó en la misma parte del mundo que Malinowski (aunque en la misma isla de Nueva Guinea y no en las pequeñas islas situadas frente a sus costas, y justo al terminar la segunda guerra mundial, en vez de en pleno auge de la primera). Y, al igual que Malinowski, adoptó un enfoque de tipo «mételo todo dentro» para la etnografía y

un enfoque de tipo «déjalo todo fuera» para la prosa. Pero en todo lo demás, sin embargo, al menos tal como puede colegirse de la compleja elaboración de sus libros, ambos hombres no podían ser más distintos. En vez de la tenebrosidad dostoyevskiana y la brumosidad conradiana, el «yo» de Read está lleno de confianza, rectitud, tolerancia, paciencia, bonhomía, energía, entusiasmo y optimismo, con una casi palpable determinación de hacer lo que es recto y pensar lo que es justo. Si el *Diary* presenta la imagen de un intelectual de café loco por las mujeres y perdido entre los salvajes, *The High Valley* muestra la de un inconcreto vicario rural.

«¿Por qué, pues?», se pregunta Read en la primera línea de su prefacio, en lo que desde entonces ha pasado a ser el primer movimiento habitual en este tipo de antropología de primer plano, su rúbrica clave:

> ¿Por qué, pues, hay tanta escritura antropológica tan antiséptica, tan vacía de todo lo que da vida a la gente? Ahí están ellos, clavados con alfileres como mariposas en una caja de cristal, con la diferencia, sin embargo, de que con frecuencia no podemos decir de qué color son tales especímenes; y nunca se nos han mostrado en vuelo, nunca los hemos visto padecer o morir salvo de forma general.
>
> El antropólogo que trabaja sobre el terreno pasa por una experiencia única; nadie más conoce de manera tan personal lo que es vivir en una cultura totalmente distinta. Los misioneros no lo saben; los funcionarios del gobierno colonial tampoco; ni siquiera los comerciantes o exploradores. Sólo el antropólogo no quiere nada del pueblo con el que vive, nada, claro está, salvo... comprender y apreciar la textura de sus vidas.[9]

Dejando a un lado esta pequeña muestra de autosatisfacción gremial (podía admitir al menos que lo que queremos es publicar), Read parece haberse acercado a sus papúes con una inusual apertura y generosidad de espíritu, y haber sido, con toda justicia, recompensado por ello. «Volviendo la vista atrás desde el presente —escribe— creo haber estado en un permanente estado de contentamiento.

9. K. E. Read, *The High Valley*, Nueva York, 1965, pág. IX; he invertido el orden de los pasajes.

Al menos es éste el único nombre que se me ocurre dar a un estado de ánimo en el que la certeza de mis propias capacidades y el descubrimiento de mi propio yo confluían con un sentimiento de simpatía hacia los otros y de gratitud por las lecciones que me daban» (pág. 7). Se trata de un guiso difícil de tragar para «nosotros los modernos». Como Tocqueville señala en algún lado, la única cosa que ya no se nos permite hacer en estos tiempos es hablar bien de nosotros mismos, y la frase de Malinowski «qué irremediable rufián soy» nos parece hasta cierto punto el colmo del candor. Pero, a la vista del modo en que Read cierra su libro, abrazando, al fin desinhibido, a su principal informante en uno de esos inmensos abrazos de oso papúes (y como muy probablemente echarían mano de los genitales, es evidente que no se puede estar más «allí»), con la esperanza de que «el informante sintiera... en la presión de mis manos, el único don que tengo, el único que necesito recibir» (pág. 318), sólo los más empedernidos apóstoles de la hermenéutica de la sospecha podrían evitar quedar al menos un poco persuadidos, sea cual sea su opinión sobre la naturaleza del don.

El grueso del libro de Read consiste, así pues, en una serie de brillantemente realizados, aunque quizás excesivamente trabajados, retablos, todos llenos de brumas opalescentes y pestañeantes ojos pardos, en los que su reservado y más bien introvertido temperamento tiene que pasar, como en tantas pruebas espirituales, por la experiencia crucial de diversos acontecimientos papúes: la brutal y sangrienta iniciación de un soñador muchacho que estaba a su servicio; el matrimonio obligado de una asustada muchacha vecina suya, abruptamente arrancada de la infancia para convertirse en esposa lejos de su lugar; el injusto encarcelamiento por parte de la administración colonial (australiana, por supuesto) de un revoltoso, pero fascinante y a su manera admirable, descontento: «Mi deseo de experimentar la naturaleza de la vida primitiva —dice— ... se había convertido en una necesidad personal que era tan importante para mí como la contribución al conocimiento que pudiera hacer con mi trabajo» (pág. 20). Nos hallamos aquí frente a otra Búsqueda. Pero ésta va menos

en pos de la noesis y el Otro fantasmático, que en pos de la retención y la aceptación del propio yo. Y no fracasa en tal Búsqueda, sino que triunfa. O, al menos, así nos lo repite férvidamente una y otra vez.

Los medios de que se vale para transmitir su mensaje son, como ya he dicho, una serie de dramas de reconocimiento barrocamente escritos pero extremadamente bien construidos. (Read es uno de esos estilistas pletóricos —que apunta a Proust, pero termina, habitualmente, mucho más cerca de Lawrence Durrell— que gustan de lo que suele llamarse halo «poético», sin llegar nunca al «empalago».) Cada uno de tales dramas, un capítulo por sí mismo, titulado con el nombre de su principal protagonista —Makis, Asemo, Tarova, Goluwaizo— empieza con imágenes de aislamiento (tranquilas pozas verdescentes, hieréticos e inmóviles matorrales), pasa por una serie de imágenes de percepción confusa (voces balbucientes, ondeantes plumas en la cabeza), y termina en una epifanía, compacta y penosa, que alcanza el alma.

En la historia de su joven criado, que podemos tomar como ejemplo, puesto que todas ellas tienen la misma estructura, y en verdad el mismo mensaje —la compasión limpia— el momento de la revelación es el rito iniciático masculino, consistente, entre otras cosas, en extraer grandes cantidades de sangre de la nariz del iniciado hurgándola con varillas de hojas enrolladas.

Las implicaciones para Asemo [el joven criado] se me presentificaron de repente cuando pude ver aparecer en la playa de grijos a la última de las figuras cubiertas de sangre... buscándolo... fui a dar a pocos pasos de donde estaba. Al igual que sus compañeros de edad, lo tenían agarrado por los brazos entre dos hombres... El contraste con las plumas y pinturas de éstos daba a su despojada desnudez un aire de casi sacrificial inocencia... Estoy seguro de que no me reconoció. Sus propios ojos no veían otra cosa que la necesidad de controlar las defensas de su cuerpo para el inminente acto de violación, y no podía darse menos cuenta del modo en que mi corazón latía por él. No era sólo el pensamiento de su sufrimiento lo que bloqueaba mis sentidos momentáneamente, hasta el punto de vernos a nosotros dos solos, frente al rielar de

la luz sobre el agua, cara a cara, por encima de los ruidos y los olores de la multitud, que no era más que una remota intrusión volcada a intentar romper las fronteras del reconocimiento. Todo lo que había ido sabiendo de él a lo largo de los últimos meses volvió a mí, más vivo aún por las semanas de separación transcurridas, hasta darme cuenta de repente del vacío que su precipitada marcha había dejado en mí; y la pérdida parecía tanto mayor cuanto que ahora estaba viéndolo, claramente proyectado sobre un trasfondo de acontecimientos impersonales cuya envergadura ignoraba las justificaciones de la situación en que ahora se hallaba...

[En] este momento [Asemo] representaba [para mí] las inarticuladas aspiraciones de unas gentes involuntariamente arrojadas a las ignotas aguas del tiempo, y me vi súbitamente asaltado por una sensación de hiriente futilidad, una mezcla de simpatía hacia quienes actuaban como si el pasado aún pudiera mostrar una perspectiva viable para el mundo venidero, y un más profundo dolor por aquellos cuya visión de un posible futuro les impedía ver los límites externamente impuestos de la realidad. Ahí es donde Asemo aparecía precisamente situado. La figura de su patrocinador ritual me lo ocultaba mientras soportaba la invasión de las hojas purificadoras, pero cuando el anciano se apartó a un lado, una vez realizada su violenta misión, la reluciente sangre que fluía de la gacha cabeza de Asemo me pareció como una desesperada ofrenda de paz para dos poderes contrapuestos.

Mis recuerdos de los subsiguientes acontecimientos del día son curiosamente anticlimáticos, a pesar de que en realidad la tensión y la violencia fueron incrementándose... Pero todo lo que tenía una importancia personal me había sido ya dicho mientras la sangre de Asemo enrojecía el agua, y lo que hubo de sufrir tras esto me pareció una especie de innecesaria reiteración, un ejemplo de la agotadora tendencia [de los papúes] hacia el exceso (págs. 167-168).

La sucesión de estos momentos transformadores de violencia interior (hay una docena de ellos en total) forma así la línea narrativa por la que procede el etnógrafo. Al final, y tras dos años de tan reiterada excitación, cae desesperadamente enfermo, como era de prever, de una úlcera sangrante. El hospital más próximo se halla situado allá lejos en la costa. Y, antes que ser llevado por aire hasta allí, prefiere permanecer en un puesto local de asistencia

médica, a la vista del poblado. Pronto los nativos empiezan a venir a visitarlo en su lecho de enfermo, retrotrayéndolo a su mundo: «Sus solos nombres hacían resonar en mí ritmos de una vida que en otro tiempo me había parecido tan ajena, y que ahora salían de mi lengua con la naturalidad de los movimientos de mi corazón» (pág. 318). Y cuando, una vez recobrado, emprende la marcha finalmente, surge este abrazo redentor, una década más tarde, ya que no se trata de un diario ni tampoco del todo de una monografía, eludiendo con ello, según él piensa, el dilema malinowskiano:

> Este relato ha sido inequívocamente subjetivo. He intentado transmitir algo del estilo de vida de los papúes... según se manifestó ante mis ojos, filtrado por mi propia formación, mis filias y mis fobias, y determinado por mis propios puntos fuertes y mis debilidades. Creo que mi preparación profesional alimenta una objetividad que me ha impedido cometer errores garrafales a la hora de caracterizar [a los papúes], y me ha ayudado también a verme a mí mismo... más claramente. Con todo, no es esto lo que hubiera escrito de haber estado motivado tan sólo por los cánones del academicismo profesional, ni es tampoco todo lo que hubiera dicho de haber sido mi propósito revelar mi identidad por completo. He intentado seguir un derrotero intermedio entre estos dos extremos (pág. 310).

Tal vez lo hizo, pero como en el caso de Malinowski, uno se pregunta si lo que Roland Barthes, quien sabía mucho del asunto, llamaba la «enfermedad del diario» es tan fácil de llevar a efecto. En un texto maliciosamente titulado *Délibération*, Barthes se pregunta a sí mismo:

> ¿Debería escribir un diario *con vistas a su publicación*? ¿Podría convertir el diario en una «obra»?... los otros fines tradicionalmente atribuidos al diario íntimo... tienen que ver con los prestigios y beneficios de la «sinceridad» (decirse, explicarse, juzgarse); pero el psicoanálisis, la crítica sartreana de la mala conciencia, la crítica marxista de las ideologías, han vuelto inútil la confesión: la sinceridad no es más que un imaginario de segundo grado.[10]

10. R. Barthes, «Délibération», en S. Sontag (ed.), *A Barthes Rea-*

La tarea del escritor de diarios —como lo es, en los términos que yo establezco (a la vez más amplios y más estrechos que los de Barthes), cualquiera que adopte un fuerte enfoque yo-testifical en etnografía— es, como dice en ese tan peculiar estilo libidinal suyo, constituir al autor como objeto de deseo; es «seducir, mediante ese torniquete que permite pasar del escritor a la persona... probar que "yo valgo más que lo que escribo"» (pág. 481). Una sensación de inesencialidad, de incertidumbre, de inautenticidad, en cierto modo, pende sobre estos escritos y, en los días que corren, sobre los escritores de tales escritos: «¡Qué paradoja! Cuando elijo la forma de escritura más "directa" y "espontánea", me convierto en el más burdo de los histriones» (pág. 493).

En una palabra: «Resulta más difícil escribir que leer» (pág. 487). Y cuando echamos una mirada en derredor a la escritura antropológica de ahora mismo, o al menos a la más inquieta y original parte de esta escritura, los signos de esto, el tipo de construcción textual fundada en la forma de diario y las ansiedades literarias que lo infeccionan, aparecen por todas partes. La «enfermedad del diario» es hoy endémica. La *délibération* está, pues, sobre ascuas.

Cómo pechar con este estado de ánimo —un tremendo embrollo de dudas epistemológicas, morales, ideológicas, vocacionales y personales, que se alimentan unas a otras y llegan a rozar a veces el pirronismo— es en sí mismo ya un problema. Hacer un informe general resulta poco factible, tampoco serviría de mucho para un público no profesional, y en todo caso ya ha sido muy bien llevado a efecto, para el público profesional, por una serie de autores.[11] Escoger un solo caso sobre el modelo de Read y Malinowski parece, por otro lado, poco aconsejable, debido a que, al referirnos a la generación que viene, la escena aparece

---

der, Nueva York, 1982, págs. 479-495 (trad. cast.: «Deliberación», en *Lo obvio y lo obtuso*, Barcelona, Paidós, 1986, págs. 365-380). La cursiva consta en el original.

11. Véase, por ejemplo, G. MARCUS y D. CUSHMAN, «Ethnographies as Texts», en B. SIEGEL (ed.), *Annual Review of Anthropology*, vol. II, Palo Alto, California, 1982, págs. 25-69.

aún poco ordenada, y las posiciones respectivas aún poco establecidas. No sabemos aún en realidad quiénes son los «autores», quiénes establecerán un discurso y sobre qué discursividad, o quiénes en verdad podrán seguir manteniendo un discurso —etnográfico, en todo caso— en absoluto.

Quisiera, por tanto, breve y arbitrariamente, y en una especie de ágil estilo del tipo «noticias desde el frente», repasar tres recientes ejemplos, diferentes entre sí en cuanto al tono, la materia y el enfoque específico (sin hacer referencia, en mi intención, a la calidad), y sin embargo perfectamente *à la page*: *Reflections on Fieldwork in Marocco*, de Paul Rabinow; *Tuhami*, de Vincent Crapanzano; y *Maroccan Dialogues*, de Kevin Dwyer.

El trío resulta útil por una serie de razones a la hora de intentar buscar un sentido a la actual deriva del «dilema de Malinowski», la «descripción participante», la «enfermedad del diario», el «Yo testifical», o comoquiera que lo llamemos, y quizá más aún, porque forman no un grupo imaginario, una redada de sospechosos habituales, sino un grupo real, una verdadera cohorte de compañeros de generación. De similar edad, estatus y reputación, no sólo se conocen personalmente, sino que han reaccionado y siguen reaccionando mutuamente frente a las obras respectivas, de modo que cada uno de sus libros parece la continuación de una larga conversación nunca acabada. Los tres han trabajado en Marruecos, y dos de ellos han producido, además de los citados trabajos yo-testificales, trabajos etnográficos perfectamente ortodoxos. Un pequeño mundo, pero muy bien definido.

Y también un mundo compendioso. Aunque cada uno de estos escritores se halla preocupado por «la comprensión del yo pasando por el desvío del otro»,[12] como Paul Rabinow, el primero de la serie, ha dicho tomando el eslogan de Ricoeur, del mismo modo que los otros lo han tomado de él, cada uno de ellos construye un diferente tipo de cuasidiario, sitúa un distinto tipo de protagonista

12. Véase P. RABINOW, *Reflexions on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, California, 1977, pág. 5.

del «estar allí» en su centro, y arriba a un distinto tipo de sinceridad crucial al final de su trayecto. Juntos, abarcan una buena parte de lo que les está ocurriendo a los herederos del ideal malinowskiano, ferviente celador de la etnografía inmersionista.

En lo que hace a la forma textual, el libro de Rabinow está organizado como una secuencia de encuentros con informantes —un mustio francés propietario de un cafetín; un tendero metomentodo que hace además de profesor de árabe; un semiurbano, semirural y semiamigo marginado; y un neurasténico intelectual de aldea—, dependiendo cada uno de estos encuentros, como él dice, del siguiente, hasta llegar a una conclusión más bien descorazonadora: una bastante clásica *éducation sentimentale*. El estudio de Crapazano, subtitulado «Retrato de un marroquí», consiste en una amplia, sinuosa e hiperinterpretativa entrevista de tipo psicoanalítico —un sabidor que responde y un autorrevelador traqueteado por la vida, encerrados juntos (en este caso en compañía de un tercero, un marroquí no nativo del lugar, al que con todo cuidado se menciona bajo el nombre de «el asistente») lejos de las distracciones de la vida cotidiana, en un retiro clínico. Y, finalmente, el libro de Dwyer (*su* subtítulo es «La antropología en cuestión») tiene también una forma dialógica, aunque aquí la entrevista es etnográfica y está presentada de forma integral, antes que de una forma psicoanalítica. El informante va siendo guiado a través de un más o menos ortodoxo conjunto de tópicos —la circuncisión, la migración, los festivales, los matrimonios, las peleas, las fiestas privadas—, cada uno de ellos prologado por observaciones sobre acontecimientos relevantes que ocurren fuera de la situación dialogal, y todo ello seguido por un extenso ataque a otros modos de hacer antropología, o al hecho de hacerla sin más.

El «Yo» que estos escritores inventan, así pues —y aquí «inventan» lo empleo, por supuesto, en el sentido de construcción, no de impostura—, para utilizarlo como conciencia organizadora de sus obras, el histrión de Barthes y el yo seductor, se corresponde a su vez con la forma textual empleada. Y ciertamente la define.

Rabinow, recordando no poco a un Frédéric[13] perdido en el extranjero, es el «colega», el camarada, el compañero —el *copain*, por conservar la expresión— que va llamando aquí y allá, dejándose llevar, según la ocasión, por diversos tipos de hombres (estamos en Marruecos, y las mujeres, si exceptuamos las furcias, no son tan accesibles); una figura más bien complaciente, bastante desconcertada, que se deja arrastrar por un flujo de sociabilidad en gran medida accidental, generalmente poco profundo, y con gran frecuencia transitorio: una sesión de cura; una pelea de carretera; un idilio campestre. Esta imagen de experimentador agitado se manifiesta ya, de hecho, antes de su partida para Marruecos, al salir de Chicago dos días después del asesinato de Robert Kennedy, y continúa después de abandonar el trabajo de campo, al volver al Nueva York de los 60 («La "revolución" había tenido lugar durante mi ausencia»); de modo que la estancia en Marruecos se representa como un interludio, un capítulo de sucedidos, difuso y episódico, pero en términos generales edificante y digno de que otros lo continúen. La vida sigue después del trabajo de campo: «Escribir este libro parece haberme capacitado... para empezar de nuevo sobre un terreno distinto» (págs. 148-149).

Pero si Rabinow, en su texto (estoy hablando, por supuesto, de él y sus colegas sólo tal como funcionan en *el interior de* sus textos, no como «personas reales») aparece como el hombre inacabado, tan vago para sí mismo como para los otros. Crapanzano, en el suyo, se manifiesta en verdad altamente definido, una figura esculpida, labrada y pulimentada: el Hombre de Letras (su propia caracterización de sí mismo, de hecho: aunque, también aquí, poner la cosa en francés, *homme de lettres*, sirve para situar mejor las cosas: Sartre, no Emerson).[14]

Tuhami, el «analfabeto tejero marroquí... considerado un marginal, e incluso un paria, por la gente que lo rodea», que «vivía solo en una oscura casucha sin ventanas», y que

13. Se refiere, como se desprende del contexto, a Frédéric Moreau, el protagonista de *La educación sentimental*, de Flaubert. [T.]

14. CRAPANZANO, *Tuhami, Portrait of a Moroccan*, Chicago, 1980, pág. 145.

se veía a sí mismo casado con «una caprichosa y vengativa diablesa, de pies de camello... un espíritu llamado Aixa Qandisha» (págs. 4-5), cuenta la historia más bien azarosa de una vida igualmente azarosa, en tomas cortas —su enfermedad, su trabajo, sus peregrinaciones, sueños, pérdidas y fantasías sexuales—. El etnógrafo-terapeuta, autoconsciente hasta el hastío —«¿Me mostraba gélido ante Tuhami?» (pág. 136); «Quería poseer todo lo que él sabía... y más aún» (pág. 134); «Tal vez no escuché su grito de búsqueda de un reconocimiento personal» (pág. 114)— conecta cuanto escucha, quimeras y fragmentos con las más vertiginosas cumbres de la moderna cultura europea —Lacan y Freud, Nietzsche y Kierkegaard, D'Annunzio y Simmel, Sartre y Blanchot, Heidegger y Hegel; Genet, Gadamer, Schutz, Dostoievski, Jung, Frye y Nerval— en largos y tortuosos pasajes de libresca meditación. Al término del libro ha comparado a su impecable peón de la medina de Meknes con figuras ciertamente formidables —con el Genet de Sartre: «Como... Genet, Tuhami se dignaba "tomar nota de las circunstancias de su vida sólo en la medida en que pudieran semejar que repetían el drama original del Paraíso Perdido"» (pág. 184); con el hombre del subsuelo de Dostoievski: «Tal vez al igual que el héroe... o... antihéroe... de la novela de Dostoievski extrae un beneficio... del hecho de ser una víctima» (pág. 83); y en un punto particularmente frívolo con Nerval: «Hay asombrosos paralelos entre este romántico francés... y Tuhami. Al igual que Nerval, Tuhami había dividido a su mujer en múltiples refracciones, condensándola en figuras personalizadas de misterioso estatus ontológico» (pág. 130 n.). Es a la vez, nuestro antihéroe, la *manque à être* lacaniana, el «sujeto colectivo» de Sartre, y el individuo social de Simmel (págs. 140, 148 y 136). Si la cara del retratado resulta un tanto difícil de ubicar en un «retrato» altamente trabajado, la del retratista sin embargo, y pese a todo, resulta perfectamente clara.

El libro de Dwyer, como ya hemos dicho, es también un trabajo de «uno sobre uno», un «Yo y Otro —como él dice, capitalizando a los eternos dialoguistas del modo habitual— que devienen interdependientes... retándose unas

veces y adaptándose mutuamente otras».[15] Pero como el objetivo en este caso es exponer el terreno movedizo sobre el que esta interacción inevitablemente reposa, una trama de escalada académica, engaño, manipulación y microimperialismo, el «yo», lejos de verse retóricamente engrandecido, resulta, no menos retóricamente, minado. El «yo» de Dwyer ni flota en el interior de su texto ni se engolfa en él. Se disculpa por el simple hecho de estar allí.

La opinión de Dwyer es que prácticamente toda la antropología, incluida la suya, en una especie de paradoja del cretense, es «deshonesta... perniciosa y egoísta»; que constituye una extensión del «proyecto social de Occidente» —imperialista, intrusivo y rompedor— «plantear todas las preguntas» y evaluar todas las respuestas; que la práctica de semejante actividad conduce, hasta «en el mejor de los casos», al «desespero personal»; y que su principal intención, por supuesto oculta y mixtificada, es «acorazar al yo y... distanciar y desarmar, para así dominar, al Otro» (págs. XXII, 284, 271, XXII). Incluso la vanguardia que lucha por escaparse a todo esto, consigue sólo (tal es el poder de la Ideología Occidental disfrazada de Búsqueda de la Verdad) empantanarse aún más en ello. «El yo y el Otro [de Rabinow] son demasiado abstractos y generales, y su Yo muestra una cierta desconsideración hacia el Otro»; en cuanto a Crapanzano, su «evocativo homenaje al Otro es... un autosatisfecho homenaje al propio Yo» (pág. 280 n.). Hemos dado aquí con el narrador inconfiable, por reciclar la famosa frase de Pogo, y El es Nosotros.

La cuestión que se plantea, por supuesto, es cómo alguien que cree en todo esto puede ponerse siquiera a escribir, y mucho menos llegar a publicar lo escrito. Dwyer resuelve el problema, para sí al menos, combinando un enfoque radicalmente factualista de la relación de sus diálogos —las palabras, sólo las palabras, y nada más que las palabras—, con un enfoque radicalmente introvertido de su papel en ellas.

Las entrevistas con su marroquí (un próspero agricul-

15. K. DWYER, *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*, Baltimore, Md., 1982, pág. XVIII.

tor de 65 años, bastante más en sus cabales que el tejero de Crapanzano) son, como ya se ha dicho, totalmente ortodoxas, y hasta planas, tanto en la forma como en el contenido. Dwyer pregunta sobre esto o aquello, y el agricultor responde: «¿Por qué hace circuncidar a su hijo?» «Es un deber.» «¿Qué cualidades busca usted en un socio?» «En un socio la confianza es la cualidad más importante» (págs. 58, 144). Todo resulta, según el mismo granjero —que al parecer ha ido a la ciudad sólo un par de veces— expresa claramente cuando Dwyer le pide permiso para «hacer un libro» con sus conversaciones, como las actas de un juicio: exacto, completo y desigualmente informativo (pág. IX). Y luego, entorno a las entrevistas, en forma de preludios, reflexiones *a posteriori* y notas a pie de página, aparecen toda una serie de repensamientos y sobrerrepensamientos: «¿Por qué le pregunté esto? ¿Qué estoy haciendo realmente? ¿Qué piensa él en verdad de mí? ¿Qué pienso yo de él?»

El resultado final de toda esta etnografía transcriptiva unida a una búsqueda anotativa del alma es, en todo caso, la imagen de un casi insoportablemente diligente investigador de campo, abrumado por una conciencia asesinamente severa, y poseído por un apasionado sentido de su misión. Añade incluso un serio *post scriptum* para defender su diligente seriedad: «¿Hubiera sido quizá más apropiado... un estilo más irreverente?» No. Exponer el propio Yo y proteger el del Otro «no es... ningún chiste» (pág. 287). En el «Yo» de Dwyer, el «*Yo*» *que escribe,* no encontramos ni al adaptable coleccionista de experiencias que intenta atisbar un poco de sí mismo en las reacciones de los otros, ni al intelectual *mondain,* que asimila las miserias del proletariado a categorías literarias, sino a un decidido moralista: el último hombre airado, o uno de los «jesuitas del futuro» de Flaubert, el primero de ellos.

Pero lo que, para mí al menos, resulta más interesante de los tres intentos (así como de la mayor parte de los otros —aparece a razón casi de uno por semana— que he podido leer) de producir textos antropológicos altamente «autor-saturados», e incluso supersaturados, en los que el yo que el texto crea y el yo que crea el texto son represen-

tados como casi idénticos, es la fuerte nota de inquietud que los invade. Es poca confianza lo que aquí se ve, y un buen montante de simple malestar. La imaginería que aquí está en juego no es la de una esperanza científica que compense la debilidad interior, a lo Malinowski, ni una confraternización que conjure el autorrechazo, a lo Read, cosas ambas en las que ya no parece creerse. Es más bien una imaginería del extrañamiento, la hipocresía, la dominación y la desilusión. El «Estar Allí» no plantea ya una dificultad práctica. Se percibe ahora en ello un halo corruptor.

Para Rabinow, el nombre de ese algo es «Violencia simbólica». Al reflexionar sobre su forma de enfrentar entre sí a varios informantes para desvelar determinados conflictos de la aldea que ellos no quieren desvelar, escribe:

> Mi respuesta fue esencialmente un acto de violencia; se llevó a efecto en un nivel simbólico, pero fue un acto de violencia a pesar de todo. Estaba transgrediendo la integridad de mis informantes... Sabía que lo que estaba haciendo los coaccionaría, los chantajearía casi, para que me explicaran aspectos de sus vidas que hasta entonces me habían mantenido apasionadamente ocultos... A aquellos que sostienen no haber ejercitado la violencia simbólica como parte de su experiencia de campo, les diré simplemente que no les creo. Es algo inherente a la estructura de la situación (págs. 129-130).

Para Crapanzano se trata de una relación Eros-Tanatos, según sigue la cita antes mencionada sobre su deseo de poseer todo y más de lo que Tuhami sabía:

> Siempre me ha fascinado el retrato que D'Annunzio hace, en *Il trionfo della morte* (1900), del deseo obsesivo que embarga a su héroe y su heroína por conseguir conocerse plenamente. La presunción de que tal conocimiento puede llegar a conseguirse se apoya o bien en la creencia de una posesión sexual total —posesión que termina, tal como D'Annunzio la entendía, en la aniquilación—, o en la reducción del Otro a lo que resulta perfectamente capturable: el espécimen. Una y otro, la meta pasional, y el producto de la ciencia, no resultan de hecho fácilmente separables. Ambos son, por supuesto, ilusorios (página 134).

Y para Dwyer es la Dominación:

> La postura [quiere decir «impostura»] contemplativa... invade toda la antropología, disfrazando la confrontación entre el Yo y el Otro, y volviendo a la disciplina impotente para abordar la vulnerabilidad del Yo... Ha afrontado al Otro de manera tal que actúa para ocultar el potencial desafío del Otro. Esto añade una nueva y deplorable dimensión a la dominación que ha capacitado al antropólogo para iniciar encuentros con el Otro en primer término: esa dominación que de manera constante desafía al Otro, encuentra ahora su punto de apoyo en una epistemología que no permite al Otro desafiar al Yo (pág. 269).

Tan sombría visión de las cosas, que avanza hacia una visión aún más sombría, puede estar o no implícita en el género yo-testifical, como Barthes («el defecto es existencial») piensa que lo está.[16] Pero ciertamente tiende a aparecer como característica de obras, contemporáneas al menos, en las que las representaciones del campo de investigación del etnógrafo concebido como experiencia personal, «una comprensión del yo pasando por el desvío del otro», aparecen situadas en el centro autor-izador. El «Yo» es ciertamente muy difícil de escribir; el «valgo más de lo que escribo», muy duro de probar; el «imaginario de segundo grado», muy difícil de evitar. La sinceridad concebida como elemento crucial aguarda a todos los que pasan por este camino. Para algunos, el resultado de acercarse a ver es un movimiento que los aleja de la etnografía en dirección a la reflexión metacientífica, el periodismo cultural o el activismo social. Mientras para otros, resueltos y mucho menos fáciles de desanimar, y de los que todo ello depende en gran medida, se trata de un redoblado esfuerzo por afrontar los desafíos literarios planteados por el legado de Malinowski. El «Yo testifical» puede no estar del todo bien; pero está vivo y coleando.

16. BARTHES, «Délibération», cit., pág. 494.

Ahí está, ahora, por ejemplo, el libro de Kenneth Read, publicado algunos años después de haber sido escrito, para relatar dos breves viajes estivales, en 1981 y 1982, al lugar de Nueva Guinea donde había estado, tras una ausencia de casi treinta años: *Return to the High Valley: Coming Full Circle*,[17] mucho más plano que su anterior libro (el lirismo sólo reaparece cuando, de manera intermitente, rememora escenas de su estancia original, o cita pasajes de *The High Valley*), y escrito en un estilo más o menos del tipo «los paladines de ayer qué se ficieron», tiene un curioso tono semiconformista, del tipo «si no tengo más remedio»: como si supiera que realmente era una idea más bien aventurada la de volver, y aún peor la de escribir acerca de ello.

El poblado se ha convertido en una villa de calles pavimentadas, con suministro público de agua y electricidad, un hotel y una taberna; la embriaguez pública está bastante extendida; la vestimenta es básicamente de tipo occidental; y su mejor amigo, el del abrazo del oso —«Su presencia transpira en todo lo que escribo... Mi relación con él fue tan compleja como la que establecemos con aquellos a los que amamos, y sin embargo tan fuerte como cualquier otra, a pesar de los grandes impedimentos del mundo de diferencias que nos separaba» (pág. 252)— estaba muerto, había sido atropellado por un camión doce años antes, en un estúpido accidente de borracho, mientras se dirigía haciendo eses a su casa desde el bar del hotel. En el poblado, las casas son cubos de conglomerado cubiertos con techos de chapa ondulada, los principales rituales ya no se celebran, el fundamentalismo cristiano ha sentado allí sus reales y el lugar está lleno de rugientes coches y camiones. «El dinero es importante ahora... El sonido de las flautas ya no se escucha en el valle de Asemo... El paisaje [tiene] una vaciedad que antes no tenía, cuando [los jóvenes, ahora en la escuela todo el día] solían aparecer de repente de entre las hierbas [con sus] largos tocados...» (págs. 45, 184, 248-249).

Read, tan recto como siempre, y ansioso por no pare-

17. K. E. Read, *Return to the High Valley: Coming Full Circle*, Berkeley, California, 1986.

cer un anciano anclado en el pasado, lucha contra la depresión que esto naturalmente le provoca: la situación de las mujeres es mucho mejor; los jóvenes han encontrado nuevas diversiones en las discotecas nocturnas y en las películas de serie B; hay mucho más contacto entre grupos y muchas más salidas y viajes a otros lugares; algunos de los nativos son más ricos que él. Pero todo esto resulta un tanto *voulu*, y no llega a convencernos. «No sentí el menor pesar al marcharme esta vez. En verdad, sentí casi alivio al saber que me quedaban sólo dos días» (pág. 246).

El libro es un *post scriptum*, tanto a una obra como a una vida, o, como él mismo sugiere (negando sin demasiada convicción que sea así), una serie de notas a pie de página, donde revisa desde lejos lo que había escrito en los años 50, «hasta no quedar ya sino un débil rastro de ambientación» (pág. 22). Por todo ello, sin embargo, y en parte a causa de ello, el libro es, en su estilo un tanto apagado, tan conmovedor, si no tan apasionado, y está tan íntima y bellamente escrito como *The High Valley*.[18]

18. Para otros ejemplos recientes de etnografías yo-testificales, que resulten menos descorazonadoras que las de Rabinow, Crapanzano y Dwyer, y que sin embargo conecten el lado confesional del género de manera más firme con el lado etnográfico, pueden verse J.-P. DUMONT, *The Headman and I: Ambiguety and Ambivalence in the Fieldworking Experience*, Austin, Texas, 1978; E. V. DANIEL, *Fluid Signs*, Berkeley, California, 1984, y B. MEYERHOFF, *Number Our Days*, Nueva York, 1978. En Dumont, la gran farsa de un continuamente desmañado universitario francés que va dando tropezones por la selva entre los indios venezolanos, consigue revelar aspectos de estos últimos que los artificios descriptivos habituales de la etnografía no alcanzan nunca. En Daniel, las indeterminaciones de un «nativo tamilohablante, nacido en la parte meridional cingalesa de Sri Lanka, hijo de un padre tamil del sur de la India que cambió su nombre, pasando de algo divino a algo atrevido, para poder casarse con mi madre, una cingalesa anglicana cuya lengua vernácula era el inglés» (pág. 57), al estudiar su propia cultura, saca a la luz las indeterminaciones profundas de la cultura misma. En Meyerhoff, el encuentro de una joven y asimilada «profesora» judía con una comunidad de ancianos judíos tradicionalistas de la diáspora, que pasan los últimos años de su vida en una urbanización para jubilados del sur de California proporciona una descripción de urgencia de un fin de juego cultural.

5

NOSOTROS / LOS OTROS

Los viajes de Ruth Benedict

«Los usos del canibalismo»

Hemos hecho escasa justicia a la razonabilidad del canibalismo. Hay de hecho tantos y tan excelentes motivos posibles para practicarlo, que la humanidad no ha sido nunca capaz de hacerlos encajar todos en un esquema universal, y ha ideado por tanto varios distintos y contradictorios sistemas para mejor mostrar sus virtudes.

La presente década, en verdad, tiene todos los visos de poder apreciar hasta un grado poco habitual las ventajas que conlleva el canibalismo, tan pronto el tema le sea presentado. Ya hemos hecho referencia a no pocas curiosas costumbres primitivas que nuestros padres consideraron superadas por el progreso de la humanidad. Hemos observado la dependencia que algunas grandes naciones tienen respecto del uso del pogrom. Hemos visto ascender a los demagogos, e incluso en aquellos países que consideramos sumidos en un moralmente peligroso idealismo, hemos podido ver cómo se les dispensaba la muerte a quienes albergaban las más blandas opiniones privadas. Incluso en nuestro propio país hemos llegado al punto de disparar por la espalda a esas inocuas y familiares molestias que son los piquetes de huelga. Resulta extraño, pues, que hayamos pasado por alto el canibalismo.

La humanidad ha llevado a cabo a lo largo de millares de años diversos experimentos de manducación de la carne humana, y no la ha echado en falta. Especialmente la ha encontrado útil para alimentar los sentimientos de solidaridad den-

tro del grupo y de antipatía hacia los extraños, proporcionando un excelente medio de gratificar con una profunda emoción el odio hacia el enemigo. En realidad, las más notables emociones no solamente han resultado compatibles con ella, sino que han acabado quedando reforzadas con su práctica. Resultaría, pues, que vendríamos a redescubrir en él el específico y soberano remedio que los hombres de estado llevan tanto tiempo buscando a tientas...

Es preciso ante todo poner fuera de toda duda los altos sentimientos morales con que esta costumbre ha estado asociada. Es una desgracia que en nuestra preocupación por preservar el heroísmo, el autocontrol y la capacidad de resistencia, en un mundo tan ampliamente dedicado al comercio y a la búsqueda del lucro, nos hayamos olvidado del canibalismo. Ciertas tribus valientes de los Grandes Lagos y las praderas hicieron tiempo atrás uso de él con tales fines. Era para ellos el supremo gesto de homenaje a la excelencia humana. Nos cuentan los antiguos viajeros que de tres enemigos cuya muerte fue motivo de celebración por su valor, a dos de ellos se los comieron para honrar su fama, mientras el tercero era preservado, ya que éste, en el momento de la muerte, se había revelado un cobarde y gritado ante la tortura...

Este no es, por supuesto, el único y excelente uso ético que se ha dado al canibalismo entre los pueblos del mundo. Hay tribus para las cuales es una expresión de ternura hacia los muertos más próximos el disponer como alimento de sus cuerpos ya inútiles, un supremo acto de cariño hacia aquellos para con los que ya no es posible otro gesto de ternura...

El canibalismo se ha demostrado igualmente muy apto para proporcionar estímulo a la última y definitiva agresión. Esto ha dejado bien claro recientemente que no es en modo alguno el asunto frívolo que a primera vista parece. En verdad hemos tenido que enfrentarnos con el problema hasta tal punto, en interés del progreso, que resulta difícil ahondar en el asunto. Sin el exhibicionismo infantil y las desdichadas incitaciones al odio del semejante que caracterizan a nuestros Camisetas Negras y Camisetas Rojas, los indios de la isla de Vancouver encontraban un incremento de la excitación, disciplinada por interminables rituales y tabús, en el uso ceremonial del canibalismo... Cuando llegaba el momento de que [un aristócrata] se convirtiera en miembro de una sociedad [secreta], se retiraba a los bosques o al cementerio, y se decía que los espíritus se apoderaban de él. Allí se preparaba y ahumaba un cadáver casi momificado, y en el tiempo fijado, en medio de

gran algarabía, el joven noble retornaba al poblado con el Espíritu del Caníbal sobre él. Un miembro de la Sociedad [Caníbal] transportaba el cadáver delante de él, mientras con violentos ritmos y temblores de su cuerpo en tensión, expresaba mediante la danza su deseo de carne humana. Se le sujetaba con una ajorca ajustada a su cuello para que no se abalanzara sobre la gente, mientras emitía un terrible y reiterado grito caníbal. Pero, tan pronto mordisqueaba el cadáver, el éxtasis lo abandonaba, y quedaba «domado»...

Es evidente que nada podía resultar más inocuo para la comunidad; un inútil cuerpo al año satisfacía adecuadamente el deseo de violencia que hoy en día, de forma bastante torpe, alimentamos en forma de juramentos, sangre y guerra, y condenas a muerte de familias industriosas...

Los usos del canibalismo son, sin embargo, de escasa importancia si los comparamos con... sus servicios a la causa del patriotismo. Nada, somos conscientes, puede controlar tan bien los elementos hostiles de una nación como el propósito común de venganza. Esto puede elevarse a un alto grado de utilidad mediante varias frases bien conocidas y figuras oratorias que describen nuestra determinación de «beber la sangre de nuestros enemigos». Para cuyo fin se considera esencial la muerte, en medio de grandes torturas, de gran número de jóvenes en plenitud de sus fuerzas y llenos de vida. Nada puede mostrar de modo más lamentable nuestra ignorancia de anteriores experimentos humanos. Es este aspecto del canibalismo el que más ampliamente ha despertado el interés por él en la especie humana; ha servido para extraer la más intensa satisfacción emocional de la muerte, incluida la muerte accidental, de enemigos solitarios, permitiendo consumar la venganza de una manera completa y satisfactoria, contribuyendo a su fe en la extirpación, raíz y tronco, cuerpo y alma...

Los maori de Nueva Zelanda, por ejemplo, antes de la fiesta, arrancaban a sus enemigos las exquisitamente tatuadas cabezas que constituían su incomparable orgullo, y colocándolas sobre postes a su alrededor, los increpaban de esta manera:

«Creías que ibas a escapar, ¿eh? Pero mi poder te venció.
Has sido asado; te has convertido en comida para mi boca.
¿Dónde está tu padre? Fue asado.
¿Dónde está tu hermano? Fue comido.
¿Dónde está tu esposa? Ahí está sentada. ¡Es ahora mi esposa!»

Nadie que esté familiarizado con la quiebra de la satisfacción emocional en condiciones de guerra, tal como aparece re-

cogida en la literatura posbélica de nuestro tiempo, puede dejar de ver en todo esto un esperanzador artificio para el restablecimiento de un complejo emocional que muestra todos los signos de haberse desintegrado entre nosotros. Es obvio que algo debe hacerse, y ninguna sugerencia parece más llena de buenos augurios que ésta que nos ofrecen los maori de Nueva Zelanda.

La utilidad del canibalismo parece, por tanto, bien establecida. En vista de que metas tan ampliamente perseguidas en la guerra moderna y sus posteriores secuelas pueden alcanzarse gracias al método compartivamente inocente del canibalismo, ¿no sería deseable que consideráramos seriamente la posibilidad de sustituir unos por otro antes de vernos implicados en otra oleada de propaganda nacionalista? Nuestros bien probados métodos publicitarios nos animan a adoptar métodos aún más estrambóticos; y mientras en otro tiempo hubiéramos podido dudar de la posibilidad de llegar a popularizar una práctica tan insólita, podemos ahora aventurarla con la mayor audacia. Ahora que aún es tiempo ¿no deberíamos elegir deliberadamente entre la guerra y el canibalismo?[1]

Esta modesta proposición, escrita hacia 1925, cuando Ruth Benedict estaba, a pesar de sus casi 40 años, en los comienzos mismos de su carrera, y publicada sólo como parte de su *Nachlass* por (¿quién si no?) Margaret Mead, más de un cuarto de siglo después, muestra a la perfección los rasgos definitorios de prácticamente toda su prosa: distanciamiento, estilo directo y una inexorabilidad equiparable a la del gigante que le sirvió de modelo. No tenía el ingenio de Swift, ni el furor de su odio, y, con sus baúles delante de ella, tampoco necesitaba de su inventiva. Pero tenía su misma firmeza de intención y también su misma severidad.

Esta vena de acero de la obra de Ruth Benedict, el decidido candor de su estilo, no ha sido siempre, me da la impresión, lo suficientemente apreciado. En parte, debido al hecho de ser mujer, ya que a las mujeres, incluidas las

1. R. BENEDICT, «The Uses of Cannibalism», en M. Mead, *An Anthropologist at Work: Writings of Ruth Benedict*, Boston, 1959, págs. 44-48. La relevancia de este texto, así como sus ecos swiftianos en la obra de Benedict, han sido señalados anteriormente; véase J. BOON, *Other Tribes, other Scribes*, Cambridge, 1983, pág. 110.

profesionales, no suele considerárselas inclinadas a la mordacidad (aunque el ejemplo de esta otra vassarita que es Mary McCarthy, debiera militar en contra de esa idea). En parte también como resultado de haber escrito una buena cantidad de poesía lírica más bien blanda, y al hecho de terminar todas sus obras con sermones moralistas que poco tenían que ver con el contenido real de las mismas. Y tal vez, sobre todo, como resultado de su identificación con la aplastante Margaret Mead —alumna suya, amiga, colega y finalmente custodia («propietaria», cabría decir mejor) de su reputación—, de quien difícilmente, en lo escrito, podía ser más distinta. A pesar de lo cual, el temperamento de Ruth Benedict, tal y como lo conciben tanto sus seguidores como sus críticos —intuitivo, diáfano, sanguíneo y romántico— resulta diametralmente opuesto al que puede percibirse en sus textos.

La conexión con Swift, y más allá de él con ese muy especial modo de crítica social de la que es, en inglés, maestro reconocido, reposa en algo más que en su particular identificación consciente, que puede haberse escrito tanto para disipar las brumas como para cualquier otra cosa. Reposa en el uso que Benedict viene haciendo, de manera reiterada de principio a fin de su carrera, y virtualmente con exclusión de cualquier otra, de la estrategia retórica de la que su estilo crítico depende básicamente: la yuxtaposición de lo perfectamente familiar y lo salvajemente exótico, de forma que ambos cambian de lugar. En su obra, como en Swift (y en otros que han trabajado dentro de esa misma tradición —Montesquieu, Veblen, Goffman y un buen número de novelistas—), lo culturalmente próximo se convierte en extraño y arbitrario, y lo culturalmente lejano se presenta como lógico y natural. Nuestras formas de vida se convierten en costumbres extrañas de un pueblo extraño, mientras los habitantes de tierras lejanas, reales o imaginarias, muestran costumbres perfectamente esperables dadas las circunstancias. El Allí se confunde con el Aquí. El Los-otros (lo no americano) despoja de su valor al Nosotros.[2]

2. El juego de palabras de Geertz es mucho más rico: «The

Esta estrategia consiste en presentar lo extraño como familiar con los signos cambiados es lo que habitualmente suele conocerse como sátira. Pero el término es a la vez demasiado amplio y demasiado estrecho. Demasiado amplio, porque hay otros tipos de burla literaria: la de Marcial, la de Molière, la de James Thurber. Demasiado estrecho, porque ni la irrisión ni el humor extravagante están necesariamente implicados en ella. De cuando en cuando hay una observación sardónica, tan tranquila como seca: «Los cuentos [zuñi] hablan siempre de hombres buenos que se niegan a asumir un cargo, pero acaban siempre haciéndolo» o «¿Por qué se cuelga usted voluntariamente de unos ganchos o se mira el ombligo, o nunca llega a gastar su capital?»[3] A pesar de lo cual, el tono general de las obras de Ruth Benedict es de una gran seriedad, y en modo alguno ridículo. Su estilo es en verdad tragicómico, en el sentido de que su intención es subvertir la pretenciosidad humana, y su actitud es mundana; aunque lo es de un modo mortalmente formal. Sus ironías están llenas de total sinceridad.

El efecto intrínsecamente humorístico que surge de yuxtaponer las creencias y prácticas de los más próximos lectores y las de los brujos africanos o los hechiceros indios (o, como en el largo extracto citado, los caníbales) es ciertamente grande; tan grande que su lograda supresión en las obras que más fama le dieron, *El hombre y la cultura* y *El crisantemo y la espada*, ambas por igual organizadas de principio a fin en forma de un «mirémonos a nosotros mismos como miramos a los otros», constituye el fundamento de su consagración como escritora-autora «fundadora de discursividad». La «auto-indigenización», por inventar un término que designe este tipo de enfoque, pro-

---

Not-us (or Not-U.S.) unnerves the Us», lo que traslado para degustadores de trabalenguas ingleses [T.].

3. R. BENEDICT, *Patterns of Culture*, Nueva York, 1959, pág. 96 (publicado originalmente en 1932) (trad. cast.: *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967); *The Chrysantemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Nueva York, 1974, pág. 228 (publicado originalmente en 1946) (trad. cast.: *El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 1974).

duce la risa tonta de una manera tan natural y tan fácil, y se ha usado de manera tan frecuente, desde «Des cannibales», las *Cartas persas*, y el *Cándido*, hasta *El Mikado*, la *Teoría de la clase ociosa* o *Henderson the Rain King* (por no hablar ya de bromas intramuros, como «Body Ritual among the Narcirema», de Horace Miner, o «Latency and the Equine Subconscious», de Thomas Gladwin),[4] que parece ser parte de la cosa misma. Darle la vuelta hasta convertir la parodia en retrato, el sarcasmo social en requisitoria moral, como Benedict hizo, es ir no poco a contracorriente del habitual engranaje tropológico.

Es también perfeccionar un género, la etnografía edificante, antropología orientada a mejorar, que generalmente suele aparecer parcheada, o bien por la toma de postura moral (como en *The Mountain People*), o por una exagerada autoconciencia (como en *New Lives for Old*), o por el *parti pris* ideológico (como en *The Moral Basis of a Backward Society*).[5] Dejando a un lado la realidad de la ecuanimidad zuñi o la vergüenza japonesa, temas hoy día bastante cuestionados, se trata de un logro notable. Pero, lo que aún resulta más notable, es que se trata de un logro que no surge del trabajo de campo, en lo que Benedict trabajó poco y de manera indiferente, ni tampoco de la teorización sistemática, en la que estuvo escasamente interesada. Surge casi enteramente del desarrollo de un poderoso estilo expositivo a la vez económico, seguro, lapidario, y sobre todo resuelto: puntos de vista bien definidos, expresados con clara definición. «La página impresa de un Libro de Horas del siglo XV —escribía en su diario, en algún momento, quizá, de 1920—, con su honesta limitación a la naturaleza de la plancha de madera, nos proporciona un tipo de placer que la superflua habilidad artesana de Timothy Cole, grabador en madera de finales del XIX y

4. H. MINER, «Body Ritual Among the Narcirema», *American Anthropologist*, 58 (1956): 503: 13; T. GLADWIN, «Latency and the Equine Subconscious», *American Anthropologist*, 64 (1962): 1292-1296.

5. C. TURNBULL. *The Mountain People*, Nueva York, 1972; M. MEAD, *New Lives for Old: Cultural Transformation of Manus, 1928-1953*, Nueva York, 1956; E. BANFIELD, *The Moral Basis of Backward Society*, Chicago, 1958.

principios del XX, jamás logra alcanzar. Y una docena de líneas de un aguafuerte de Rembrandt, cada una de ellas visiblemente hendida en el metal, nos provoca una alegría y un sentido de la finalidad que todo el siglo XIX no podrá comunicarnos.»[6]

Otro tanto ocurre con las palabras.

Así ocurre, en verdad, cuando las palabras, como la madera y el metal, están ahí para ser utilizadas. El estilo de Benedict, lo mismo que ella como antropóloga profesional, nació ya adulto. Mostraba ya su forma, más o menos perfecta, en los primeros estudios de especialización, a través de los cuales se ganó, nada más empezar, una extraordinariamente rápida entrada en la disciplina, y concretamente en el centro institucional de la misma, las dominantes cimas de Columbia. Sus ulteriores trabajos, sobre los que reposa su amplia reputación, el primero publicado en 1947 y el segundo en 1959, dos años antes de su muerte, simplemente lo despliegan a mayor escala y de un modo más grandioso.

Tuvo, por supuesto, una especie de prehistoria en su escritura formativa, en ciertos fragmentos abortados de biografía feminista rápidamente abandonados al convertirse en antropóloga, y (aunque su relevancia suele malentenderse normalmente) en su poesía.[7] Pero, en lo que hace a su etnografía, su estilo permanece constante de principio a fin: líneas incisivas, grabadas con clara intencionalidad.

De 1922:

Los indios de las llanuras comparten con las tribus del este y del oeste una furiosa búsqueda de la visión. Incluso pueden encontrarse concepciones altamente formalizadas de ella en la costa atlántica y en el Pacífico. Así, a pesar de la diversidad de formas locales, el modo de abordar la visión se producía, o

6. En MEAD, *Anthropologist at Work*, pág. 153; la cita carece de referencia.

7. Para ejemplos de estos escritos, así como su errada interpretación (basada en una superficial concepción autobiográfica, la lectura de la Verdadera-Ruth), véase J. MODELL, *Patterns of a Life*, Filadelfia, 1983; y MEAD, *Anthropologist at Work*.

solía producirse siempre, mediante el aislamiento y la automortificación. Más formalmente aún, la visión, sobre inmensos territorios, tenía lugar mediante una fórmula según la cual cierto animal o voz se aparecía al suplicante y le hablaba, describiéndole el poder que le otorgaba, proporcionándole canciones, recordatorios, tabús y tal vez procedimientos ceremoniales. A partir de ese momento la cosa que así le había hablado se convertía en su «espíritu guardián».[8]

De 1934:

Los zuñi son un pueblo ceremonioso, un pueblo que valora la sobriedad y la inofensividad sobre todas las demás virtudes. Su interés se centra en la rica y compleja vida ceremonial del grupo. Sus cultos de los dioses enmascarados, de la cura, del sol, de los fetiches sagrados, de la guerra y de los muertos, son corpus rituales formales y bien establecidos, con sus respectivos sacerdotes oficiantes y sus observancias calendáricas. No hay campo de la actividad que compita con el ritual por el primer plano de su atención.[9]

De 1946:

Cualquier intento de comprender a los japoneses debe comenzar por su idea de lo que significa «ponerse en su lugar». Su confianza en el orden y la jerarquía, al igual que nuestra fe en la libertad y la igualdad, constituyen polos opuestos, y a nosotros nos resulta difícil otorgar a la jerarquía su debido lugar como posible mecanismo social. La confianza del Japón en la jerarquía es básica en su idea total de la relación del hombre con el Estado, y sólo describiendo algunas de sus instituciones, como la familia, el Estado y la vida religiosa y económica, nos resulta posible entender su visión de la vida.[10]

Comoquiera que se los mire, estos escritos forman una pieza única: la misma idea aparece dicha y repetida hasta que parece tan innegable como la ley del movimiento o tan definitiva como el resumen de un abogado; sólo los ejem-

8. R. Benedict, «The Vision in Plains Culture», *American Anthropologist*, 24 (1922): 1-23; la cita es de la pág. 1.
9. *Patterns of Culture*, pág. 64.
10. *The Chrysantemum and the Sword*, pág. 43.

plos cambian. Este su aire encastillado de ser una persona veraz con una sola verdad que contar, pero una verdad fundamental —los indios de las llanuras son extáticos, los zuño son ceremoniosos, los japoneses son jerárquicos (y nosotros somos siempre de otro modo)— es lo que divide a los lectores de Benedict profesionales entre aquellos que consideran su obra como algo magistral y los que la consideran a ella una monomaníaca.

La obra en la que este inverosímil encuentro entre un intelecto estético, más bien enfrentado con su entorno, y su pragmático público lector, en busca siempre de un conocimiento útil, ocurrió por primera vez, fue por supuesto *El hombre y la cultura*. Breve, vivaz y soberbiamente organizado, el libro, del que se han vendido casi dos millones de ejemplares en dos docenas de lenguas, hizo vibrar claramente una cuerda, sonar un timbre y consiguió enviar un mensaje. El texto adecuado en el momento adecuado.

La forma literaria del libro es a la vez tan simple, tan compacta, y está tan agudamente delineada, que hace imposible que ni siquiera sus peores detractores puedan olvidarlo. Conjunción de un esquema descriptivo triádico (tres culturas tribales perfectamente opuestas), una tipología conceptual dicotómica (dos tipos de temperamento humano radicalmente distintos), y una metáfora unitaria dominante (modos de vida alternativos escogidos de entre un «abanico» universal de posibilidades), su composición difícilmente podría ser más elemental, ni su estructura más abierta. Al igual que *Travels into Several Remote Nations of the World*[11] (aunque éste estaba dividido en cuatro partes, y tenía proporciones metafóricas), permanece en el recuerdo.

11. Título original (en la primera edición, Dublín, G. Faulkner, 1725) de los luego conocidos como *Viajes de Gulliver*. En castellano el título completo sería: *Viajes a varias remotas naciones del mundo, en cuatro partes, a saber: i. Viaje a Lilliput; ii. Viaje a Brobdignac; iii. Viaje a Laputa, Balnibarbi, Luggnagg, Glubbdubdrib y Japón; iv. Viaje al país de los Houyhnhnms; por Lemuel Gulliver, primero cirujano y luego capitán de varios barcos*. Ni este título, ni la «Carta del Capitán Gulliver a su primo Sympson», con que se abren los *Viajes*, suelen incluirse en las ediciones castellanas populares [T.].

Los houyhnhnms, brobdingnagians y yahoos[12] de Benedict —los zuñí, los kwakiutl y los dobu— proporcionan el marco de su texto, que no es tanto narrativo (los relatos con trama imponen una lógica explicativa fundada en la sucesión de acontecimientos) como presentacional (retablos temáticos que imponen una coloración moral a un conjunto de prácticas). *El hombre y la cultura* no fue escrito para ser citado. Nadie acude a él, y dudo de que muchos lo hayan hecho, a pesar de los recalentados debates del tipo «¿Son las cosas realmente así?» que en su momento despertó, para establecer datos factuales sobre los pueblos, los indios de la costa nordoccidental o los melanesios. (Dos de los tres casos citados carecían, por supuesto, de toda relación con su propio trabajo de campo. E incluso en el caso con el que sí tuvo un conocimiento de primera mano, dado el carácter muy limitado de su trabajo entre los zuñi, sus propios datos no fueron tan importantes como el material que revisó.)[13] Benedict traficó, no sólo en este libro sino también en cualquier otro de los que escribió, no con descripciones (prácticamente no hay nada, fuera de algunos cuentos, de lo que ella pueda considerarse una fuente primaria), sino con una muy concreta especie de redescripción: la que desconcierta. Sus luggnaggs y liliputienses están, al igual que los de la ficción, concebidos fundamentalmente para inquietar.

Y sin duda lo consiguen, bien sea porque nos hagan reproches, como los zuñi (¿por qué no podemos ser tan cooperativos como ellos?), nos caricaturicen, como los kwakiutl (¿se trata de conseguir un estatus prendiendo fuego a los esclavos o más bien de un consumo arrogante llevado al extremo de la ostentación?), o nos acusan, como hacen los dobu (¿acaso no creemos también nosotros, a medias al menos, que «el hombre bueno, el que tiene éxito, es el que ha engañado a otro»?).[14] La empresa en su conjunto,

12. Pueblos exóticos imaginarios, del segundo y tercero de los *Viajes de Gulliver* [T.].

13. Véase, para los zuñi, T. N. PANDEY, «Anthropologists at Zuni», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 116, agosto de 1972: 321-337.

14. *Paterns of Culture*, pág. 130.

tres capítulos absolutamente atiborrados de detalles de lo más curioso —ritos de paso zuñi, cantos kwakiutl, disposiciones habitacionales dobu— tiene todo el aspecto, al igual que las crudas descripciones de los procedimientos judiciales de Blefuscu o la lingüística liliputiense, de relacionarse con algo distinto, más bien próximo a lo familiar. Todo aparece llevado a efecto mediante una progresión de contrastes punteados en los que el término constantemente contrapuesto, aquel al que se apunta —mediante alusiones oblicuas intermitentes—, está elocuentemente ausente. No se trata de una mera alegoría, de sentidos profundos como los segregados por las fábulas esópicas, sino del espacio negativo de la escritura. Lo que aparece, franco y bien definido, construye lo que no aparece: nuestro rostro caníbal.

En torno a este tropo dominante —la otredad extravagante como autocrítica, el encuentro con unos Otros que son Nos-otros— van congregándose, en cinco breves capítulos conductores entreverados con los otros tres, las más evidentes y mecánicas imágenes de la oposición apolíneo/dionisíaco y del repertorio tipológico de formas. Se supone que estas ruidosas metáforas explicitan plenamente la tesis de fondo. Pero se trata de una de las ironías que persiguen a la obra de Benedict, junto con su errada asimilación con la obra de Mead y su malinterpretación como trabajo documentacional: que tales metáforas sólo han servido para oscurecerla. A veces, menos *es* más. Esforzarse demasiado por ser claro, como quien ha sido poeta debería saber, puede estropear una argumentación que oblicua hubiera quedado mucho mejor.

El contraste apolíneo/dionisíaco que Benedict establece —«el que se mantiene en medio del camino y dentro del mapa conocido» contra «el que intenta... escapar a los límites que le imponen los cinco sentidos, para irrumpir en otro orden de la experiencia» (pág. 79)— está tomado, por supuesto, de *El nacimiento de la tragedia,* de Nietzsche, con escasas diferencias. La metáfora del «abanico de posibilidades», por su parte, está tomada de la fonología, también con escasas diferencias —«En la vida cultural, como en el habla, la selección de entre el repertorio de posibilidades físicas disponibles es una necesidad primordial»

(pág. 34)— y queda resumido en el proverbio de los indios digger [15] que sirve de epígrafe al libro: «En el principio Dios dio a cada pueblo una taza de barro y de ella bebieron la vida» (págs. XVI, 33). Entre ambos, estas dos figuras, una sumida en la extremosidad temperamental, de polos radicalmente inconmensurables, y la otra dotada de un abanico de posibilidades, mutuamente excluyentes, aparecen destinadas a rescatar el material etnográfico de su radical particularismo; a hacer de lo que en su descripción tiene un alcance singular, algo de implicaciones generales. Ciencia mediada de poesía: el estudio de las «civilizaciones primitivas» está destinado a convertirse en el fundamento de un análisis cultural tan exacto como la biología:

> La comprensión que necesitamos de nuestros procesos culturales puede alcanzarse de la mejor manera mediante un desvío. Cuando las relaciones históricas de los seres humanos y sus inmediatos predecesores en el reino animal se hallaban ya demasiado implicadas en la misión de establecer el hecho de la evolución biológica, Darwin empleó en cambio la estructura de los escarabajos, y el proceso, que en la compleja organización física de los humanos aparece confuso, en el material más simple se manifestó transparente en su pertinencia. Todos nosotros necesitamos el esclarecimiento que podemos obtener del estudio del pensamiento y la conducta tal como aparecen organizados en los grupos menos complejos (págs. 60-61).

Esta elección del ejemplo de los escarabajos (sorprendente imagen para una investigadora de orientación tan humanística) conduce, sin embargo, no a una representación narrativista de la variación cultural del tipo de la que podría esperarse de un Darwin antropológico, un relato histórico dotado de una trama científica, sino a un intento de construir un catálogo de géneros, o tipos culturales, por llamarlos de manera apropiada. Benedict no busca en realidad «procesos» o «mecanismos» (ni —dejando a un lado ciertas observaciones generales suyas, más retóricas que analíticas, sobre la «integración» y la «anormalidad»—

15. Nombre genérico que los colonos americanos daban a los maidu del noreste de California [T.].

ofrece realmente modelos de ese tipo); más bien lo que busca, de nuevo, son formas de expresar la diferencia. El problema es que, al insinuarse de otro modo, pareció garantizar que se la entendía como si estuviera comprobando una teoría, cuando lo que realmente estaba haciendo (y sabía que lo estaba haciendo) era someter a su propio entorno a crítica: «El reconocimiento del relativismo cultural —reza el famoso, o infamado, párrafo final de su libro—

> porta consigo sus propios valores... desafía a las opiniones establecidas y provoca una intensa incomodidad a quienes han sido educados en ellas. Suscita el pesimismo porque sume en la confusión las viejas fórmulas... Pero tan pronto como la nueva opinión sea aceptada como creencia habitual, se convertirá en otro confiado baluarte de la vida aceptable. Llegaremos entonces a vislumbrar una fe social más realista, aceptando como fundamentos esperanzadores y nuevas bases de pautas de vida coexistentes e igualmente válidas que la humanidad ha creado para sí misma, a partir del material bruto de la existencia» (págs. 239-240).

Que alguien tan dispuesto a inquietar quisiera presentarse como comprometida en construir una *table raisonné* de las posibilidades humanas es algo que sólo se puede explicar remitiéndose al entorno intelectual en el que Benedict trabajaba, pero al que, habiendo llegado tarde y con un sesgo mental metafórico, nunca perteneció del todo. En la época de entreguerras, la concepción de la antropología como exclusivamente orientada a hallar los elementos esenciales de la vida social disfrazados u ocultos en las complejas sociedades modernas alcanzó quizá su cénit, aunque había, claro está, tomado anteriormente forma con Durkheim (*les formes elementaires*) y ha pervivido luego con Lévi-Strauss (*les estructures élementaires*). Franz Boas, Paul Radin, Robert Lowie, Margaret Mead y Edward Sapir en Estados Unidos, y Bronislaw Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown, A. C. Haddon, y C. C. Seligman en Gran Bretaña, compartieron todo esto y además la imagen —consecuente con ello— de las sociedades primitivas concebidas como «laboratorios naturales», una especie de Galápagos de la antropología. Pero se trata de una imagen que condice mal

con la idea de las sociedades concebidas como aspectos deformados —alargados los unos, aplastados o distorsionados los otros— de nuestra propia sociedad, que fue el centro imaginario de la sensibilidad de Benedict.

El intento de convertirse (o al menos de parecerlo) en una «verdadera científica», según tan beatífico estado se concebía entonces, fue lo que la condujo a la doble tipología, al abanico de formas y a esa desastrosa afirmación final sobre las «igualmente válidas pautas de vida», que, como Elgin Williams señaló hace años, contradice todo cuanto aparece inscrito en la sustancia del libro.[16] Tuvo tiempo, al menos, de darse cuenta de ello a medias y logró liberarse de adornos metodológicos en los que no creía, para producir (exceptuando un desafortunado —y de nuevo desdichadamente memorable— capítulo) el libro más acabadamente suyo, y, aunque ha vendido hasta la fecha «sólo» 350.000 ejemplares, sin duda el más duradero: *El crisantemo y la espada.*

La imaginación occidental, hasta donde podemos hablar con cierto sentido de tan vasta e inaprensible entidad, ha tendido a construir distintas representaciones de la otredad de los otros, según ha ido estableciendo contactos reales con unos y con otros. Africa, el corazón de las tinieblas: tam-tams, brujería, ritos inexpresables. Asia, la casa en ruinas: decadentes brahmanes, corruptos mandarines, disolutos emires. La Australia aborigen, Oceanía, y en parte las Américas, la humanidad *degré zéro*: ur-parentesco, ur-religión, ur-ciencia [17] y los orígenes del incesto. Pero

16. E. WILLIAMS, «Anthropology for the Common Man», *American Anthropologist*, 49 (1947): 84-90. Para una discusión general del «problema del relativismo» (que yo considero un pseudoproblema) véase Cl. GEERTZ, «Anti anti-relativism», *American Anthropologist*, 86 (1984): 263-278, y «The Uses of Diversity», en S. MCMURRIN (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 7, Cambridge, Gran Bretaña, 1986, págs. 253-275.

17. He preferido dejar el sufijo en alemán, lo que ya es una especie de tradición cultural irónica desde la famosa *Ur-pflanz* goethiana. Como es sabido, se puede sustituir sin apenas pérdida por el sufijo castellano *proto-* [T.].

Japón, uno de los últimos lugares localizados «allende los mares», o en todo caso uno de los últimos penetrados, ha sido siempre otra cosa. Ha sido algo así como el Objeto Imposible. Algo enorme, pulcro, intrincado y tremendamente atareado, que, como los dibujos de Escher, resulta difícil de computar. Desde *Madama Butterfly* y *Koroko* hasta *Pacific Overtures* y *L'empire des signes,* el país (el único lugar real, exceptuando por supuesto Inglaterra, que aparece como algo más que un punto real de referencia en *Los viajes de Gulliver*) nos semeja no sólo una distante excepción geográfica: «un lugar curioso». «Los japoneses —comienza el libro de Benedict— son el enemigo más ajeno con quien ha tenido que luchar Estados Unidos», un reto no sólo para nuestro poder, sino también para nuestros poderes de comprensión. «Las convenciones bélicas que las naciones occidentales habían llegado a aceptar como un hecho de la naturaleza humana, era evidente que no podían aplicarse a los japoneses. [Lo que] convirtió a la guerra del Pacífico en algo más que una serie de desembarcos en diversas playas e islas, algo más que un insuperable problema logístico. Halló un escollo fundamental en la naturaleza del enemigo. Había que comprender su naturaleza antes de pechar con él» (pág. 1).

La gran originalidad del libro de Benedict (que tuvo su génesis, por supuesto, en su trabajo dentro del departamento de inteligencia y propaganda del ejército durante la guerra), y la base de su fuerza, fuerza que hasta sus más severos críticos han palpado, radica en el hecho de que no intenta desvelar el enigma del Japón y los japoneses moderando la sensación generalmente compartida de un mundo extraño poblado por seres extraños, sino, por el contrario, acentuándola. El artificio de contrastar un nosotros «consabido» con un ellos «inimaginable» aparece aquí llevado al clímax; como si los indios americanos y los melanesios no hubieran sido sino un mero precalentamiento para lo *realmente* distinto. Y lo que es más, el contraste está en este caso explícito y particularizado, no, como en *El hombre y la cultura,* implícito y generalizado: peculiaridades concretas se contrastan con ítems igualmente específicos. Tuve la idea de contar el número de tropos del tipo

«en América» / «en Japón» que aparecen en *El crisantemo y la espada,* pero pronto lo dejé, considerándolo una tarea fatigosa que conducía a una suma total casi innumerable. Si bien el batir de los mismos resuena en todo el libro, ejemplo tras ejemplo:

Sobre el dormir:

El dormir... es uno de los más consumados artes de los japoneses. Duermen totalmente relajados... en circunstancias que nosotros consideraríamos simplemente imposibles. Esto ha sorprendido a muchos estudiosos occidentales del Japón. Los americanos hacen del insomnio casi un sinónimo de la tensión nerviosa, y, según nuestros patrones, en el carácter japonés se observan altas tensiones... Los americanos están acostumbrados a considerar el sueño como algo que se ejecuta para conservar las propias fuerzas y el primer pensamiento que la mayor parte de nosotros tenemos al despertarnos por la mañana es calcular cuántas horas hemos dormido esa noche. El tiempo que hemos dormido nos dice cuánta energía y eficiencia tendremos a nuestra disposición para ese día. Los japoneses, en cambio, duermen por otras razones (págs. 181-182).

Sobre la comida:

De acuerdo con las ideas japonesas, la privación voluntaria de alimentos es una prueba especialmente buena de nuestro «endurecimiento»... [Estar] sin comer es una buena ocasión para demostrar que se está «en forma»... La fortaleza se mide entre ellos por la victoria del espíritu, y no se ve disminuida por la falta de calorías o vitaminas. Los japoneses no reconocen la correspondencia directa que los americanos postulan entre nutrición y fuerza corporal (pág. 182).

Sobre el sexo y el matrimonio:

Separan tajantemente el ámbito que tiene que ver con la esposa del que tiene que ver con el placer erótico. Pero los dos ámbitos son igualmente abiertos y francos. Y no están divididos, como ocurre en la vida americana, por el hecho de estar uno admitido públicamente y el otro sólo de forma subrepticia... Los japoneses no tienen por ideal, como ocurre entre nosotros, el presentar el amor y el matrimonio como una sola y misma cosa (pág. 184).

Sobre la masculinidad:

[La homosexualidad] está entre aquellos «sentimientos humanos» para los que las actitudes moralistas resultan inadecuadas. Debe mantenerse en su lugar apropiado y no interferir con la marcha de los asuntos familiares. Por tanto, el peligro de que un hombre... «se convierta» en homosexual, según la expresión occidental, resulta difícil de concebir [para ellos]... A los japoneses les resulta especialmente chocante la homosexualidad pasiva entre adultos en Estados Unidos. Los varones adultos, en Japón, tienden a buscar compañeros sexuales adolescentes, ya que los adultos consideran el papel sexual como por debajo de su dignidad. Los japoneses tienen sus propios criterios sobre lo que los hombres pueden hacer para mantener su autoestima, pero son distintos de los nuestros (pág. 188).

Sobre la bebida:

Los japoneses consideran nuestro ideal de perfecta abstinencia como una de las extravagancias de Occidente. Beber *sake* es un placer al que ningún hombre en su sano juicio podría negarse. Pero el alcohol se encuentra entre las formas menores de relajamiento, y ningún hombre en su sano juicio se sentirá tampoco obsesionado por él. Según su forma de pensar, nadie tiene miedo de «convertirse» en un borracho, más de lo que puede temer «hacerse» homosexual, y es cierto que el alcoholismo compulsivo no constituye un problema social en Japón (pág. 189).

Sobre el bien y el mal:

Para los oídos americanos tales doctrinas [que no hay mal inherente al alma humana; que la virtud no se consigue luchando contra el mal] parecen conducir a una filosofía de la autocomplacencia y la licenciosidad. Los japoneses, sin embargo... definen las metas de su vida de acuerdo con el cumplimiento de las propias obligaciones. Aceptan totalmente que el hecho de devolver [las deudas morales] significa sacrificar los propios deseos y placeres personales. La idea de que la persecución de la felicidad sea una meta seria en la vida les resulta algo asombroso e inmoral (pág. 192).

Y sobre los finales felices:

[El] «final feliz» es... raro en sus novelas y dramas. El público popular americano anhela soluciones. Quieren creer que la gente vivirá feliz y contenta luego. Quieren ver que los héroes son recompensados por su virtud... El público popular japonés se deshace en lágrimas viendo cómo su héroe se acerca a su trágico final y la adorable heroína resulta degollada debido a un repentino cambio de la rueda de la fortuna. Semejantes tramas constituyen los puntos culminantes de una buena velada de diversión. Es lo que la gente va a ver... Sus modernos films de guerra siguen esta misma tradición. Los americanos que ven estas películas generalmente salen diciendo que son la mejor propaganda antibélica que hayan visto nunca. Se trata de una reacción típicamente americana, porque dichas películas tienen que ver con el sacrificio y los sufrimientos de guerra... Sus escenas culminantes no son victorias o cargas al grito de *banzai*. Son altos de una sola noche en ignotas aldeas chinas en medio del barro. O muestran mancos, cojos y ciegos representantes de tres generaciones de familias japonesas, sobrevivientes de tres guerras... El conmovedor trasfondo de las «cargas de caballería» angloamericanas está por completo ausente... Ni siquiera se mencionan los motivos que condujeron a la guerra. Al público japonés le basta con que la gente que ven en la pantalla hayan pagado [su deuda moral al Emperador] con todo lo que tenían a su disposición, por lo que tales films en Japón constituían más bien una clara forma de propaganda militarista. Sus promotores sabían que todo esto no empujaba precisamente al público hacia el pacifismo (págs. 192-194).

Si dejamos de lado la validez empírica de tan variados asertos, tomados de sólo diez páginas, ciertamente no faltas de representatividad, de la mitad del libro (y algunos de ellos sin duda suenan más como informes de una sociedad inventada que de una realmente investigada), la incesante acumulación de los mismos, prodigados sin dar tiempo ni siquiera a concluir cada uno de ellos, es lo que da a la argumentación de Benedict su extraordinaria energía. Persuade hasta el punto en que lo hace —y significativamente lo hace incluso entre los japoneses, que parecen encontrarse tan enigmáticos como pueda parecérselo a cualquiera— por la sola fuerza de su reiteración. El *leit-*

motiv del «Nosotros / Los Otros» aparece ejecutado a través de un enorme abanico de materiales anárquicamente reunidos a partir de fuentes no menos anárquicamente elegidas (leyendas, películas, entrevistas con expatriados japoneses y prisioneros de guerra, trabajos académicos, noticias periodísticas, emisiones de radio, «papeles de anticuario», novelas, discursos en la Dieta e informes de la inteligencia militar) con una especie de orientación monomaníaca que obliga o bien a creerlos de manera general o a mostrarse de igual manera generalmente escéptico. Impedida, no sólo por la guerra, sino también por la ceguera y su escasa afición personal, de «estar allí» literalmente, Benedict funda su autoridad en un estar allí imaginario, moviéndose de hito en hito a través del Objeto Imposible, y planteando en cada página lo que llama «la omnipresente cuestión: "¿qué tiene de malo este cuadro?"» (pág. 7).

Pero, como es fácil ver ya sólo a partir de la secuencia de citas que hemos expuesto, pasando de ejemplos en los que «ellos» parecen ser los raros a aquellos otros en que los raros somos «nosotros», un desconcertante giro se manifiesta en esta marcha forzada a través de la diferencia; un inesperado desvío que saca un tanto de quicio la argumentación. Viene a resultar que, según pasa de la incredulidad japonesa respecto de que un almirante americano pueda ser condecorado por rescatar barcos de guerra hundidos a la incredulidad americana respecto de que los japoneses puedan verse realizados mediante el suicidio, el Japón empieza a manifestársenos cada vez menos errático y arbitrario, mientras Estados Unidos lo parece cada vez más. En efecto, nada «tiene de malo el cuadro», cuando se lo mira puesto del revés; y el enemigo que, al principio del libro, es el más ajeno y extraño con el que jamás hayamos luchado, al final resulta ser el más razonable que jamás hayamos conquistado. Los periódicos japoneses proclaman la derrota como «lo mejor que podía ocurrir para salvar en último término a Japón». Los políticos japoneses gobiernan felizmente el país bajo la tutela de MacArthur. Y el emperador, urgido por los consejeros del general a renunciar a la divinidad, protesta porque en realidad no se le mira como a un dios, pero lo hace de todos modos

porque los extranjeros parecen pensar que sí lo es y la renuncia puede ser buena para la imagen del país.

Este peculiar caso de la perversidad al pragmatismo por parte asiática, y de la razonabilidad al provincialismo por parte americana, cambiándose los papeles de la rigidez y la flexibilidad en algún lugar del Pacífico, es la historia que realmente cuenta *El crisantemo y la espada*, aunque nuevamente la cuenta más en forma de una homilía de ejemplos y moralejas, que en forma de un relato formalmente narrativo. Lo que había empezado como un intento corriente de desvelar los misterios orientales, termina, con indudable éxito, como una deconstrucción *avant la lettre* de las claridades occidentales. Al término de su lectura, como ocurría en *El hombre y la cultura*, somos nosotros los que terminamos interrogados. ¿En qué se fundan, pues, nuestras certidumbres? En poca cosa, al parecer, fuera del hecho de ser nuestras.

Así pues, una vez más, y aquí en mayor medida por hacerlo con más seguridad (si, en *El hombre y la cultura* escribe como el abogado que defiende una causa, en *El crisantemo y la espada* escribe como el juez que decide sobre una causa), Benedict desmantela el excepcionalismo americano al confrontarlo con lo que —por ser más excepcional aún— lo especulariza. Pero, también de nuevo, el hecho de que sea eso lo que en realidad hace, lo que pretende hacer y lo que en verdad hace muy bien hecho, se ve en cierto modo oscurecido, hasta el punto de que algunas veces no se ve nada en absoluto. Y es el mismo error interpretativo, similarmente inducido por la misma Benedict, su mejor malintérprete, lo que provoca esta perturbación: la asimilación fallida de su obra por parte de su entorno inmediato.

El valor de Benedict, extraordinario si bien se mira, al escribir sobre los japoneses como lo hizo, pocos años después de Pearl Harbour, de la «Marcha de la Muerte» de Batán, de Guadalcanal y de los millares de películas de Hollywood pobladas de sádicos miopes que exudaban odio, ha sido al menos alguna que otra vez señalado; pero el

efecto subversivo de su labor sobre los puntos de vista tópicos de los americanos acerca de las vías practicables y los sentidos válidos (algo aún más arriesgado) nunca ha sido subrayado. Aunque los estudiantes de los primeros cursos de carrera, aún no apropiadamente instruidos sobre lo que no hay que buscar en una monografía antropológica, a veces llegan a captar la vena satírica del libro, y se sienten turbados por ella, la concepción habitual del mismo viene a resumirse en una especie de manual psicopolítico, conceptualmente un tanto frívolo, empíricamente un tanto débil, moralmente un tanto dudoso, sobre cómo manejar a los japoneses. La que seguramente es una de las más acres obras etnográficas jamás escritas —«[Los japoneses] juegan al suicidio como los americanos juegan al crimen, y ambos extraen de ello el mismo goce vicario» (pág. 167)— y la más fríamente burlona —«[Las deudas morales del japonés] son [su] sombra constante, y lo persiguen como al granjero de Nueva York los plazos de amortización o a los financieron de Wall Street las subidas y bajadas del mercado de valores» (pág. 115)— suele considerarse como un vademécum del optimismo científico y el practicismo sensible.

Ese fue ciertamente el contexto, intelectual y político (o, puesto que era tiempo de guerra y la inmediata posguerra, politicointelectual), en el que el libro se escribió. Ahora bien, no fue la imagen de laboratorio natural, del tipo *formes élémentaires* o «véase el escarabajo», de lo que la antropología debía «aportar» lo que Benedict creyó necesario poner por escrito con el fin de elevar su trabajo por encima del nivel de las meras *belles lettres* y en el sentido de algo más científicamente respetable. Más bien fue, esta vez, el «carácter nacional», la «ciencia de la política» y la «cultura a distancia». Y la gente que tenía ahora alrededor, no era sólo la inevitable Margaret Mead, orientada también hacia lienzos de mayor aliento y metas de carácter más estratégico, sino también y de manera muy especial toda una falange de psicólogos de guerra, analistas de propaganda, expertos en inteligencia y planificadores. Universitarios de uniforme.

La historia de esta fase concreta de la ciencia social

americana (y fue toda una fase; hacia finales de los 50 había pasado ya, al menos en antropología, liquidada por tanto prometer elefantes y sacar a la luz sólo ratones) debe aún escribirse, de manera distanciada y analítica. Hay, por el momento, sólo anécdotas, resoplidos y reminiscencias de lleva y trae. Pero el hecho es que Ruth Benedict no se sentía en absoluto en casa, con su peculiar estilo, sus intenciones y su enfoque mental, lo que ella, en definitiva, hubiera llamado su temperamento. Tampoco aquí lo que dice cuando habla acerca de su tema y lo que dice cuando habla acerca de por qué está hablando de su tema coinciden del todo.

Debido a que *El crisantemo y la espada,* al igual que *El hombre y la cultura,* sólo parece empezar cuando han pasado ya cincuenta páginas y ha terminado ya en lo fundamental cincuenta páginas antes de su final (los libros de Benedict, como ocurre con la mayor parte de los moralistas, parecen tener su clímax en el medio), esta especie de esquizofrenia se manifiesta del modo más obvio de nuevo al comienzo y al final del libro. El primer capítulo, «Destino: el Japón», un redoble de tambor, y el último, «Los japoneses desde el día de la Victoria», un resumen de datos, colocan al libro con la adecuada premiosidad en el marco de «La ciencia al servicio de la nación» que los tiempos parecían requerir: «Si el asunto [en lo que al gobierno de Estados Unidos respecta] era militar o diplomático, si había sido suscitado por motivos de alta política o para ser arrojado en forma de octavillas tras las líneas enemigas, todas las perspectivas resultaban importantes» (pág. 4). Pero es en el penúltimo capítulo, «El niño aprende», donde el estilo intelectual de la División de Análisis de Costumbres Extranjeras de la Oficina de Información de Guerra y su sucesora bajo el patrocinio de la Marina, la Columbia University Research in Contemporary Cultures, invaden de manera fatal la encrucijada mental en que se debate Ruth Benedict. Las apóstrofes a la antropología de octavillas y alta política se han difuminado junto con los entusiasmos que dieron lugar a aquéllas; pero, al igual que las páginas de *El hombre y la cultura* sobre el relativismo, las dedicadas a la vergüenza, la culpa, el fajado y las pre-

siones en *El crisantemo y la espada* no han dejado de tener un gran poder de permanencia.

Sean cuales fueren las razones que esta tímida, cortés, más bien depresiva y desdeñosa, y cualquier cosa menos conservadora mujer pudiera tener para cercar una visión fundamentalmente estética de la conducta humana con todas las trampas de una ciencia social activista (la sensación de perder pie, el deseo de conectar, la voluntad de creer, un idealismo cristiano que ni la antropología logró curar), se pierden en las brumas de su vida personal. Que no estaba cómoda haciendo lo que hacía puede vislumbrarse en el repentino cambio que, en el capítulo dedicado a la crianza de los niños, se produce desde el estilo confidencial descriptivo de los capítulos anteriores a uno menos confidencial y más causal. En su conjunto, los capítulos de enfoque próximo que forman la parte central del libro, dedicados a las concepciones japonesas de la jerarquía, la deuda, el «círculo de sentimientos» y la autodisciplina, están contemplados desde el punto de vista de las pautas, colocando cada percepción, creencia, práctica o valor en un contexto en el que adquiere sentido: o, en todo caso, un sentido japonés. En «El niño aprende», en cambio, el capítulo más largo y errático del libro, el proyecto se orienta a una búsqueda de *mecanismos*, ya que son las prácticas de socialización específicas las que inducirán, como el calor induce a hervir al agua o la infección provoca las llagas, las disposiciones psicológicas que permiten explicar por qué los japoneses «no pueden soportar el ridículo», detestan los jardines sin podar, ponen espejos en sus adoratorios y conciben a sus dioses como benevolentes. El discurso sobre las formas se convierte, de manera confusa, en discurso sobre las palancas.

Y las palancas implicadas son, por supuesto, familiares, por no decir notorias: pesados pañales, madres escarnecedoras, tiranía grupal de los iguales. Pero lo interesante es que todas ellas, en un libro por lo demás tan intelectualmente autorreferencial hasta el punto de parecer hermético, están tomadas de otros autores. El asunto del fajado de los niños, por el que pasa rápidamente como dándolo por hecho procede por supuesto de Geoffrey Gorer, el in-

glés que la entusiasta Margaret Mead introdujo en el círculo de Columbia y Washington, después de que desapareciera de él Bateson, y a quien Benedict omite en sus generosos «Agradecimientos», aunque lo cita, de manera más bien fría, por «haber subrayado el papel del aprendizaje higiénico de los japoneses». La cuestión de las presiones (la alternativa relación de rechazo y caricia de los niños), de la que dice mucho más, está tomada de la monografía de Bateson y Mead sobre Bali, donde ocupa un lugar central. Y el tema de la tiranía grupal de los compañeros procede igualmente de un informe de guerra debido a Gorer, esta vez al menos brevemente citado.[18]

El carácter externo que en el libro de Benedict presentan todos estos artilugios prestados, incómodamente introducidos y desmañadamente aplicados, puede observarse en la progresión misma del capítulo, según los va dejando atrás, casi con un suspiro de alivio, para volver al retratismo —los brotes de los cerezos, la ceremonia del té, la dorada vida de los japoneses —hacia el final del mismo. Pero quizás la más reveladora imagen de la tensión procede de nuevo de Margaret Mead. En su libro sobre Ruth Benedict y sus escritos, que es principalmente un intento, una década después de su muerte, de asimilar la personalidad de la difunta —haciendo que la predecesora parezca una sucesora vengativa—, Mead describe, con exasperado y casi resentido tono, increíble en un libro por lo demás hagiográfico, por qué *El crisantemo y la espada* consiguió tan amplia aceptación:

Ruth Benedict estaba totalmente convencida de la utilidad, para la seguridad mundial, de los métodos que había empleado. Algunas otras exposiciones de estos mismos métodos habían sido rechazadas por los lectores debido al esquematismo con que las interpretaciones se deducían de los métodos, reverberando incómodamente en sus cabezas. Su propia falta

18. G. GORER, *Themes in Japanese Culture*, Transactions of The New York Academy of Science, 5 (1943): 106-124; *The Chrysantemum and the Sword*, pág. 259. G. BATESON y M. MEAD, *Balinese Character*, Nueva York, 1942. G. GORER, *Japanese Character Structure*, Nueva York, 1943; *The Chrysantemum and the Sword*, pág. 274.

de dependencia respecto de los métodos psicoanalíticos —que, en su caso, significaban una falta de dependencia respecto de determinadas zonas del cuerpo, lo que nunca tuvo mucho sentido para ella— hizo al libro perfectamente digerible para lectores que se habían resistido, y que ahora alababan, las interpretaciones acerca del emperador japonés originalmente desarrolladas por Gorer en 1942. Por otro lado, su básico escepticismo sobre la cultura americana, que compartía con la mayor parte de los liberales de su generación, hizo posible que éstos aceptaran su favorable comprensión de las virtudes de la cultura japonesa sin sentirse forzados a adoptar una actitud igualmente favorable hacia su propia cultura, y ello sirvió para apartar un obstáculo que se alzaba en el camino de otros antropólogos no tan fuertemente inclinados hacia el escepticismo. Era el tipo de libro que los coroneles podían mencionar a los generales y los capitanes a los almirantes, sin provocar en ellos una explosión de ira contra la «jerga» de los especialistas, el tipo de libro que podía ponerse sin peligro en manos de congresistas siempre alertados a resistirse a «los esquemas de los intelectuales peludos». Las tesis aparecían argumentadas de manera tan llena de gracia, tan coherente, que el libro desarmaba a casi todo posible enemigo, con excepción de los claramente inclinados a la izquierda y los que, a lo largo de muchos años, se habían formado unas ideas muy claras y habitualmente imperfectas a partir de sus propias experiencias con los japoneses, el tipo de gente que solemos, en distinto contexto, llamar los «viejos metemanos de China».[19]

Con la autoría antropológica, como con tantas otras cosas, todo depende, pues, de las compañías de que uno se rodee. Habiendo decidido a qué tipo de comunidad discursiva quería pertenecer, junto con Ruth Benedict, su san Juan Bautista, Mead se afana desesperadamente por evitar que ésta escape a ella porque parece presentir, y presiente que otros presienten, cuán poco confiadamente Benedict se apoya en ella, cuán escasamente completa fue de hecho su conversión a la antropología redentora, y cuán fácilmente la imagen de la etnografía para almirantes se diluye cuando uno mira lo que está escrito en la página. Sacar a Benedict de dicha comunidad, lo mismo que incluirla en ella, es un acto interpretativo, y, si puedo decirlo antes de

19. MEAD, *Anthropologist at Work*, pág. 428.

que otro lo haga, un acto combativo con ambiciones propias.

Decir que hay que leer a Benedict no con los iguales de Gorer, Mead, Alexander Leighton o Lawrence Frank como trasfondo, sino como Swift, Montesquieu, Veblen y W. S. Gilbert, es incitar a una comprensión concreta de lo que ha dicho. *El crisantemo y la espada* resulta así no ser un apañado planfleto de política científica, más de lo que *Travels Into Several Remote Nations of the World, In Four Parts, By Lemuel Gulliver, First a Surgeon and Then a Captaien of Several Ships* pueda ser un libro infantil. Benedict, que apenas viajó tampoco a ninguna parte, escribió, como Swift dijo que había hecho, «para ofender al mundo más que para divertirlo». Sería una pena que el mundo no se diera cuenta.

6

ESTAR AQUI

¿De qué vida se trata al fin y al cabo?

Esta misma tarde voy con Abba Jérome a ver a Emawayish [una mujer etíope] y le doy plumas, tinta y un cuaderno para que pueda recoger por sí misma —o dictarle a su hijo— el texto [de sus canciones], dejando entender claramente que el jefe de la expedición tendrá el gusto de darle el regalo deseado.

Las palabras de Emawayish esta tarde, cuando le dije, hablando de su texto, que sería especialmente bueno para ella que transcribiera algunas canciones de amor como las de la última noche: *¿Hay poesía en Francia?* Y a continuación: *¿Hay amor en Francia?*[1]

Por lejos de los vergeles de la Academia que el antropólogo vaya a buscar sus temas —escarpadas playas de Polinesia, un socarrado llano de la Amazonia; Akobo, Mekes o el arroyo de la Pantera— escriben sus relatos con los atriles, las bibliotecas, las pizarras y los seminarios que tienen a su alrededor. Este es el mundo que produce a los antropólogos, que les permite hacer el tipo de trabajo que llevan a cabo, y en cuyo seno el tipo de trabajo que realizan debe encontrar su lugar si merece llamar la atención. En sí mismo, el Estar Allí es una experiencia de postal

1. M. Leiris, «Phantom Africa», J. Clifford, trad., *Sulfur*, 15 (1986): 43. Los primeros corchetes son míos, los segundos del traductor y las cursivas están en el original. Clifford tradujo sólo una parte de *L'Afrique fantôme*, de Leiris, París, 1934.

turística («He estado en Katmandu. ¿Has estado tú?»). El Estar Aquí, en cambio, como universitario entre universitarios, es lo que hace que la antropología se lea... se publique, se reseñe, se cite, se enseñe.

Nada particularmente nuevo hay en esto; los ricos excéntricos han desaparecido de la etnografía desde la década de los 20, y los *connoisseurs*, aficionados y escritores de viaje nunca entraron del todo en ella (lo han hecho unos cuantos misioneros, pero casi siempre vestidos de profesores, generalmente alemanes). Que haya algún tipo de cátedra o similar detrás de cada antropólogo, llámese Collège de France o All Souls, University College o Morningside Heights, parece hoy en día algo perfectamente normal. Pocas profesiones habrá tan completamente academizadas, tal vez con excepción de la paleografía y el estudio de los líquenes, pero no muchas más.

Con todo, y a pesar del hecho de que casi todos los etnógrafos son tipos universitarios, de un modo u otro, lo cual es algo tan perfectamente familiar como para obliterar la idea de que las cosas pudieran ser de otro modo, las incongruencias inscritas en tan dividida existencia —unos pocos años, de tanto en tanto, curioseando entre pastores y cultivadores de ñames, para pasar luego el resto de su vida dando clases y polemizando con los colegas— sólo recientemente han empezado a sentirse de manera aguda. La brecha entre lo que representa ocuparse de otros en el lugar donde están y representarlos allí donde no están, siempre inmensa pero nunca demasiado percibida, ha empezado hace poco a hacerse extremadamente visible. Lo que en otro tiempo parecía sólo una dificultad técnica, meter «sus» vidas en «nuestras» obras, ha pasado a ser un asunto moral, política e incluso epistemológicamente delicado. La *suffisance* de Lévi-Strauss, la seguridad de Evans-Pritchard, la compulsividad de Malinowski y la imperturbabilidad de Benedict parecen hoy cosas lejanas.

Lo que más se nota hoy día es un extendido nerviosismo acerca de todo lo que significa pretender explicar a gentes enigmáticas de otras latitudes, sobre la base de haber ido a vivir en su hábitat nativo o «peinado» los escritos de aquellos que los tienen. Este nerviosismo provoca

a su vez respuestas varias, de diverso grado de excitación: ataques deconstructivos a las obras clásicas y a la idea misma de canonicidad; *Ideologiekritik* orientada a desenmascarar los escritos antropológicos como la continuación del imperialismo por otros medios; clarinazos llamando a la reflexividad, al diálogo, a la heteroglosia, al juego lingüístico, a la autoconciencia retórica, a la traducción performativa, a la transcripción palabra por palabra y al relato en primera persona como forma de cura.[2] La pregunta de Emawayish está hoy por todas partes: ¿qué ocurre con la realidad cuando se la factura a otras latitudes?

Tanto el mundo que los antropólogos en su mayor parte estudian, que un día fue llamado primitivo, tribal, tradicional o *folk*, y que ahora recibe el nombre de emergente, en vías de desarrollo periférico o sumergido, como aquel a partir del cual en su mayor parte lo estudian, la academia, han cambiado no poco desde los tiempos de Dimdim y Dick el «Sucio», por un lado, y la Columbia Research in Contemporary Cultures, por otro. El fin del colonialismo alteró radicalmente la naturaleza de las relaciones sociales entre los que preguntan y miran y aquellos que son preguntados y mirados. El declinar de la fe en el hecho bruto, los procedimientos holistas y el conocimiento descontextualizado en las ciencias humanas y en los estudios académicos en general, alteró no menos radicalmente las ideas de preguntadores y observadores sobre lo que pre-

2. Como interesante muestra de lo muy bueno y lo muy malo, lo bien profundizado y lo pretencioso, lo verdaderamente original y el aturdimiento puro, puede verse J. CLIFFORD y G. MARCUS (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnology*, Berkeley, California, 1986 (de próxima aparición en Júcar con el título *Retóricas de la etnología*). Para una revisión menos fatigosa del asunto, véase G. MARCUS y M. FISCHER, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, 1986. Como riachuelos recientes de la misma corriente pueden citarse también: J. FABIAN, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, 1983; J. CLIFFORD, «On Ethnographic Authority», *Representations*, 2 (1983): 118-146; J. RUBY (ed.), *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*, Filadelfia, 1982; T. ASAD (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Nueva York, 1973; y D. HYMES (ed.), *Reinventing Anthropology*, Nueva York, 1974; originalmente publicado en 1969.

tendían hacer. El imperialismo en su forma clásica, metrópolis y colonias, y el cientifismo en la suya, impulsos y bolas de billar, cayeron casi al mismo tiempo. Las cosas desde entonces resultan menos simples, tanto desde el punto de vista del Estar Allí como desde el Estar Aquí de la ecuación antropológica, una ecuación en la que las baratijas del primer mundo y las canciones del tercero suenan más a burla que a equilibrio.

La transformación, en parte jurídica, en parte ideológica y en parte real, de las gentes de las que principalmente suelen ocuparse los antropólogos, desde su antiguo estatus de súbditos coloniales al actual de ciudadanos soberanos, ha alterado (cualesquiera que puedan ser las ironías que implican casos como los de Libia, Uganda o Kampuchea) por completo el contexto moral en el que el acto etnográfico tiene lugar. Incluso aquellos entornos exóticos ejemplares —la Amazonia de Lévi-Strauss o el Japón de Benedict— que no eran colonias sino *hinterlands* dejados de la mano de Dios o imperios cerrados sobre sí mismos «en mitad del mar», aparecen bajo una luz muy distinta desde que Lumumba, Suez y Vietnam cambiaron la gramática política del mundo. La reciente dispersión de todo el globo de nacionalidades incrustadas en el seno de otras —argelinos en Francia, coreanos en Kuwait, pakistaníes en Londres, cubanos en Miami— no ha hecho más que ampliar el proceso reduciendo el espaciamiento de las variaciones mentales, como, por supuesto, ha ayudado a ello también el turismo de masas. Uno de los principales en que hasta el día de ayer descansaba la escritura antropológica, el de que sus sujetos y su público no sólo eran separables sino que estaban moralmente desconectados, que los primeros tenían que describirse pero no ser interpelados, y los segundos informados pero no implicados, ha quedado en gran medida disuelto. El mundo está aún dividido en compartimentos, pero los pasillos entre ellos son mucho más numerosos y están mucho menos resguardados que antes.

Esta interconfusión entre objeto y público, equivalente

a que Gibbon se hubiera visto de pronto leído por un público romano, o que H. Homais llegara a publicar un ensayo sobre «La descripción de la vida provinciana en *Madame Bovary*» en *La Revue des deux Mondes,* deja a los antropólogos contemporáneos en una cierta incertidumbre en lo que a su meta retórica se refiere. ¿A quién hay que persuadir hoy? ¿A los africanistas o a los africanos? ¿A los americanistas o a los indios americanos? ¿A los japoneses o a los japonólogos? Y en cuanto al qué: ¿precisión factual? ¿Barrido teórico? ¿Captación imaginativa? ¿Muerte moral? Resulta fácil responder: «Todo a la vez». No es fácil producir un texto con tan amplia respuesta.

En verdad, el derecho mismo a escribir —a escribir etnografía— parece estar hoy en peligro. La entrada de los pueblos en otro tiempo colonizados o marginados (portando sus propias máscaras, recitando sus propios textos) en la escena global de la economía, de la alta política internacional y de la cultura mundial ha hecho que la pretensión del antropólogo de convertirse en tribuna de los marginados, representante de los invisibles, valedor de los tergiversados, resulte cada vez más difícil de sostener. El feliz «¡Eureka!» de Malinowski cuando por primera vez se vio entre los trobriandeses —«sensación de propiedad: soy yo quien los describiré... [quien] los creará»— suena, en el mundo de la OPEP, la ASEAN, del *derrumbamiento de todo,* de los nativos de Tonga que juegan con los Washington Redskins (un mundo en el que empieza también a haber antropólogos yoruba, tewa y cingaleses), no solamente presuntuoso, sino sencillamente cómico. «[Lo que] ha pasado a resultar irreductiblemente curioso —dice el metaetnógrafo James Clifford (aunque sin duda pretendía decir "problemático")— es, no ya el otro, sino la descripción cultural como tal.»[3]

Se ha hecho curioso (o problemático, explotador, opresivo o brutal: hay toda una escalada de adjetivos) porque la mayor parte de los antropólogos que hoy día escriben

3. B. MALINOWSKI, *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Nueva York, 1967, pág. 150. J. CLIFFORD, «DADA DATA», *Sulfur*, 16 (1987): 162-164.

se ven situados en una profesión que en gran medida se formó en un contexto histórico concreto —el del encuentro colonial— del que no tienen experiencia y con el que no quieren saber nada. El deseo de distanciarse de las asimetrías del poder sobre las que tal encuentro descansaba, tanto en antropología como en cualquier otra cosa (que, por cambiadas que parezcan en la forma, mal puede decirse que hayan desaparecido), es generalmente bastante fuerte, irresistible a veces, y provoca una actitud hacia la idea misma de la etnografía como mínimo ambivalente:

> [Las] ritualmente repetitivas confrontaciones con el Otro que solemos llamar trabajo de campo pueden no ser más que ejemplos concretos de la lucha generalizada entre el Este y el Oeste. Un mito persistente compartido tanto por los imperialistas como por muchos críticos (occidentales) del imperialismo ha sido el de una única y decisiva conquista, ocupación o asentamiento del poder colonial, mito que tiene su complemento en nociones similares acerca de la descolonización y acceso repentino a la independencia. Ambas han actuado al unísono para quitar importancia teórica a la abrumadora cantidad de pruebas en favor de los *repetidos* actos de opresión, las campañas de pacificación y la supresión de las rebeliones, tanto por medios militares, como por medio del adoctrinamiento religioso, mediante medidas administrativas, o, como es más habitual hoy día, mediante intrincadas manipulaciones monetarias y económicas encubiertas como ayuda extranjera... No podemos excluir la posibilidad, por decirlo en términos discretos, de que la repetida efectuación de trabajos de campo, por parte de millares de aspirantes y profesionales de la antropología, haya formado parte de un continuado esfuerzo por mantener un determinado tipo de relación entre el Oeste y sus Otros.[4]

No todas las acusaciones son tan crudas y perentorias como ésta. Pero el estado de ánimo que proyectan («Hay hoy en día buenas razones para temer por el futuro de la antropología. El fin del imperialismo... significa el fin de lo que ha sido la antropología», como otro observador dotado

4. J. FABIAN, *Time and the Other*, pág. 149; los paréntesis y las cursivas son del original.

de alarma y de programa ha dicho)[5] resulta tan familiar como un *leitmotiv*. En antropología, como en el sur de Faulkner, el pasado no sólo no está muerto, sino que ni siquiera es pasado; los investigadores de campo que vuelven a su país y pretenden escribir su renuncia al trabajo de ordenar las «relaciones entre el Oeste y sus Otros» son tan comunes hoy día como lo fueron en otro tiempo los que intentaban escribir su iniciación en él. A qué tipo de trabajo van a dedicarse en adelante ya resulta menos claro, aunque hay algunos atisbos que apuntan desde orientar la antropología hacia el estudio de las propias mistificaciones de la sociedad occidental, hasta diseminarla hacia el exterior a lo largo y a lo ancho del batiburillo internacional de la cultura posmoderna.

Todo esto resulta tanto más funesto, y provoca llamadas de alarma y crisis, cuanto que al mismo tiempo que los fundamentos morales de la etnografía se han visto conmovidos por la descolonización en lo que al «Estar Allí» respecta, sus fundamentos epistemológicos se han visto conmovidos por una general pérdida de fe en las historias aceptadas sobre la naturaleza de la representación, etnográfica o no, en lo que hace al «Estar Aquí». Confrontados en la Academia por la repentina explosión de prefijos polémicos (neo-, post-, meta-, anti-) y subversivos títulos (*Tras la virtud, Contra el método, Más allá de la creencia*), los antropólogos se han visto obligados a añadir a su preocupación reciente sobre si es «honrado» lo que están haciendo (¿quiénes somos *nosotros* para describirlos a *ellos?*), la de si es «posible» hacerlo (¿puede cantarse en Francia una canción de amor etíope?), con la que están aún menos preparados para pechar. Saber cómo se sabe no es una cuestión que estén acostumbrados a plantearse más allá de sus términos prácticos, empíricos: ¿qué pruebas se tienen?, ¿cómo se recogieron?, ¿qué muestran? Saber cómo se vinculan las palabras con el mundo, los textos con la experiencia, las obras con las vidas, no es cosa que estén acostumbrados a plantearse en absoluto.

5. W. S. WILLIS, Jr., «Skeletons in the Closet», en HYMES (ed.), *Reinventing Anthropology*, pág. 146; he suprimido un punto y aparte.

Empiezan ahora, al menos aquellos no contentos con limitarse a repetir las fórmulas habituales, a hacerse a la idea de la necesidad de tal cuestión; y algunos, con ciertas vacilaciones, empiezan a intentar responderla, aunque sólo sea porque, de no hacerlo, otros —lingüistas, semiólogos, filósofos y, lo peor de todo, críticos literarios— lo harán por ellos:

El porqué de «evocar» mejor que «representar» [como ideal del discurso etnográfico] es que libera a la etnografía de la *mimesis* y del inadecuado modo de retórica científica que implica «objetos», «hechos», «descripciones», «inducciones» «generalizaciones», «verificación», «experimento», «verdad» y conceptos similares que no tienen paralelo ni en la experiencia etnográfica ni en la escritura de monografías de campo. La compulsión a conformarse con los cánones de la retórica cientificonatural ha convertido el realismo fácil de la historia natural en el modo dominante de la prosa etnográfica, pero se trata de un realismo ilusorio, que promueve, por un lado, el absurdo de «describir» entidades ideales, como «cultura» y «sociedad», cual si fueran tan plenamente observables como, digamos, las chinches, y por otra, la igualmente ridícula pretensión behaviorista de «describir» pautas repetidas de acción aisladas del discurso que los actores emplean al constituir y situar su acción, todo ello con la ingenua certeza de que el discurso fundante del observador es en sí mismo una forma suficiente para la tarea de describir actos. El problema del realismo cientificonatural no está, como con frecuencia se dice, en la complejidad del llamado objeto de observación, ni en la imposibilidad de aplicar métodos suficientemente rigurosos y repetibles, ni siquiera en la aparente inadecuación del lenguaje descriptivo. Está más bien en la impotencia de toda la ideología que rodea al discurso referencial, con su retórica del «describir», «comparar», «generalizar» y su presupuesto de la significación representacional. En etnografía no hay «cosas» que puedan convertirse en objetos de descripción, apariencias originales que el lenguaje descriptivo «representa» como objetos indicíales para comparar, clasificar y generalizar; hay más bien un discurso, y nada equivalente a cosas, a pesar de las despistadas protestas de métodos traslaticios de la etnografía, como el estructuralismo, la etnociencia y el diálogo, que intentan representar o el discurso nativo o sus pautas inconscientes, co-

metiendo así el crimen de lá historia natural respecto del intelecto.[6]

Demasiado grandilocuente, quizá, para una disciplina tan vasta y perentoria como la antropología, y no del todo coherente. Pero por elevada de tono que esté, y por febril que parezca (Tyler llega a declarar a la etnografía «documento oculto... conjunción enigmática, paradójica y esotérica de realidad y fantasía... realidad fantástica de una fantasía de la realidad»), su tesis refleja el reconocimiento, cada vez más amplio, de que «contar las cosas tal como son» resulta un eslogan no mucho más adecuado para la etnografía que para la filosofía después de Wittgenstein (o Gadamer), para la historia después de Colingwood (o Ricoeur), para la literatura después de Auerbach (o Barthes), para la pintura después de Gombrich o (Goodman), para la política después de Foucault (o Skinner), o para la física después de Kuhn (o Hesse). Que la «evocación» pueda resolver el problema, o la paradoja ubicarlo, tal *es* evidentemente la cuestión.

Esta pequeña lluvia de nombres traídos al azar, que podría fácilmente convertirse en chaparrón tropical con sólo recorrer la escena de la caza de almas metodológica que tiene lugar tanto en las artes como en las ciencias, sugiere («evoca», tal vez) las dimensiones del problema que los etnógrafos, prácticamente todos los cuales sienten un cierto apego por los «hechos, las descripciones, las inducciones y la verdad», tienen que encarar. El general cuestionamiento de los modos habituales de construcción textual —y los modos habituales de lectura— no sólo hace al realismo ingenuo menos ingenuo; lo vuelve también menos persuasivo. Crimen del intelecto o no, la «historia natural» ha dejado ya de parecer tan natural, tanto para aquellos que la leen como para los que la escriben. Junto con la hipocondría moral que produce el practicar una profesión heredada de los contemporáneos de Kipling y Lyautey, aparece

6. S. TYLER, «Post-Modern Etnography: From Document of the Ocult Document», en CLIFFORD y MARCUS, *Writing Culture*, págs. 130-131; la cita entre paréntesis del párrafo siguiente está tomada de la pág. 134.

la duda que provoca practicarla en medio de un cerco académico de paradigmas, epistemes, juegos de lenguaje, *Vorurteile*, epojés, actos ilocutorios, S/s, *problématiques*, intencionalidades, aporías y *écriture* —«Cómo hacer cosas con palabras»; «¿Debemos querer decir lo que decimos?»; «*il n'y a pas de hors-texte*»; «La cárcel del lenguaje»—. La inadecuación de las palabras a la experiencia, y su tendencia a remitir sólo a otras palabras, es algo que poetas y matemáticos conocen hace tiempo; pero es algo más bien nuevo en lo que hace a los etnógrafos, lo que les ha conducido, al menos a algunos de ellos, a un cierto estado de confusión, tal vez permanente, aunque lo más probable es que no.

Este estado de confusión no tiene por qué ser permanente, dado que las ansiedades que provoca pueden demostrarse controlables mediante un más claro reconocimiento de su propio origen. El problema básico no es ni la incertidumbre que implica el contar historias sobre cómo viven otras gentes ni la incertidumbre epistemológica acerca de cómo clasificar tales historias en el marco de los géneros académicos, incertidumbres, por lo demás, bastante reales, que siempre han estado ahí, y que son inherentes al dominio mismo. El problema es que actualmente tales cuestiones están siendo abiertamente discutidas, en vez de verse cubiertas por un velo de mística profesional, y el peso de la autoría parece de pronto mucho menos llevadero. Tan pronto como los textos etnográficos empiezan a considerarse *en sí mismos* y no como meras mediaciones, una vez empieza a vérselos como construcciones, y construcciones hechas para persuadir, los que los escriben aparecen como más responsables de ellos. Tal situación puede inicialmente producir alarma, y un sonoro «volvamos a los hechos» por parte de la institución, a la vez que una acusación de voluntad de poder por parte de sus adversarios. Pero, con tenacidad y coraje, puede uno llegar a acostumbrarse.

Si el período que se abre ante nosotros ahora mismo conduce a una renovación de las energías discursivas de la antropología o a su disipación, a una recuperación de su nervio autorial o a su total pérdida, es algo que depende de

que el terreno (o, por mejor decir, sus futuros operarios) pueda acomodarse a una situación en la que, tanto sus metas como su relevancia, motivos y procedimientos, aparecen por igual cuestionados. Los «fundadores de discursividad» antes revistados (y toda otra serie de ellos no menos influyentes, aunque no citados), que son quienes han llevado el trabajo de campo a su situación actual, tuvieron a su vez que superar enormes problemas de persuasión y formulación; la superación de la incredulidad nunca ha sido fácil de conseguir. Pero al menos se evitaron en gran medida los ataques sobre la justificación de su empresa, o sobre la mera posibilidad de llevarla a cabo. Lo que hicieron pudo haber parecido extraño, pero despertó admiración; puede haber resultado difícil, pero hasta cierto punto pudo llevarse a efecto. Escribir etnografía hoy, en cambio, es escribir con la clara conciencia de que tales presupuestos ya no sirven, ni para el autor ni para su público. Ni la presunción de inocencia ni el beneficio de la duda se consiguen hoy de manera automática; en verdad, salvo en lo que hace a la correlación de coeficientes y tests de significación, no se consigue en absoluto.

Una situación en la que escritores sólo a medias convencidos tratan de medio convencer de sus semiconvicciones a su público, no parece ciertamente la más favorable para la producción de obras de fuste, obras que puedan conseguir lo que, cualesquiera que pudieran ser sus fallos, consiguieron las de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Benedict: ampliar el sentido de la vida. Y eso es lo que sucederá si las cosas siguen así; y en cambio, si el escarbar a ciegas («No pienses sobre la etnografía, haz etnografía») o el escapismo («No hagas etnografía, sólo piensa acerca de ella») pueden evitarse, aún hay posibilidades. Todo lo que se necesita es un arte similar.

Decir que es arte —y no sólo una forma inferior de actuación, semejante a una especialización mecánica, o bien algo superior, del orden del esclarecimiento filosófico— lo que inmediatamente aparece implicado en el mantenimiento del género, es también decir que no hay forma de evadirse del peso de la autoría, por grande que este peso se haya hecho; no hay forma de desplazar esta responsabilidad

hacia el «método», el «lenguaje» o (una especialmente popular maniobra del momento) hacia «las gentes mismas» redescritas ahora («reapropiadas», sería el término más adecuado) como co-autores. Si una forma hay de contrarrestar la concepción de la etnografía como un acto inicuo o un juego imposible de jugar, consistiría en suscribir el hecho de que, al igual que la mecánica cuántica y la ópera italiana, se trata de una obra de la imaginación, menos extravagante que la primera y menos metódica que la segunda. La responsabilidad de la etnografía, o su validación, no debe situarse en otro terreno que el de los contadores de historias que la soñaron.

Argüir (entiéndase bien, ya que al igual que la perspectiva aérea y el teorema de Pitágoras, la cosa una vez vista no puede dejar de ser vista) que la escritura etnográfica implica contar historias, hacer fotos, construir simbolismos y desplegar tropos, es algo que encuentra resistencias, a menudo feroces, debido a la confusión, endémica en Occidente desde Platón, entre lo imaginado y lo imaginario, lo ficcional y lo falso, entre producir cosas y falsificarlas. La curiosa idea de que la realidad tiene un dialecto en el que prefiere ser descrita, de que por su propia naturaleza exije que hablemos de ella sin vaguedades —lo que es, es; una rosa es una rosa—, ilusión, engaño o autoembobamiento, conduce a la aún más curiosa idea de que, perdido el literalismo, el hecho también desaparece.

Esto no puede ser cierto, a menos que se supusiera que todos los textos analizados en este libro, mayores y menores por igual (así como prácticamente todas las monografías que van apareciendo), carecen por completo de cualquier referencia a lo real. La escritura simple del tipo «esto es un halcón que es un serrucho» es en realidad bastante rara más allá del nivel del informe sobre el terreno o la encuesta tropical, y no es ciertamente sobre este tipo de trabajos de maniobras sobre lo que la etnografía funda su pretensión de reconocimiento general, sino sobre las relumbrantes torres construidas por los émulos de Lévi-Strauss, Malinowski, Evans-Pritchard y Benedict. La pretensión de observar el mundo directamente, como a través de una pantalla orientada en un único sentido, viendo a los otros tal

como son cuando sólo Dios los ve, está en realidad bastante extendida. Pero se trata más bien de una estrategia retórica, un modo de persuasión; un modo que quizá sea difícil abandonar del todo y a la vez conseguir que sea legible, o que aún se siga manteniendo a pesar de su difícil legibilidad. No resulta claro qué tipo de «partido» habrá de adoptar una escritura imaginativa sobre gentes reales en sitios reales y tiempos reales, más allá de lo que pueda ser un inteligente etiquetado; pero sin duda alguna la antropología tendrá que dar pronto con él si quiere continuar siendo considerada como una fuerza intelectual en la cultura contemporánea, si su condición mulesca (pregonado tío materno científico, vergonzante padre literario) no termina por conducirla a la esterilidad de las mulas.

La naturaleza «intermediaria» de casi la mayor parte de los escritos etnográficos, a medio camino entre textos saturados de autoría, como *David Copperfield*, y textos vaciados de ella, como «Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento» (por volver sobre la presunción con que esta investigación comenzó), sigue siendo tan crucial, ahora que los antropólogos se hallan cogidos entre la vasta reorganización de las relaciones políticas mundiales y el no menos amplio replanteamiento de lo que debe considerarse que es la «descripción», como lo fue cuando la primera apenas había empezado y el segundo no había empezado en absoluto. Su tarea sigue siendo demostrar, o más exactamente demostrar de nuevo, en diferentes momentos y con diferentes medios, que la descripción del modo en que otros viven, que no se presenta ni como cuentos sobre cosas que nunca ocurrieron, ni como informes sobre fenómenos medibles producidos por fuerzas calculables, aún puede inducir a la convicción. Los modos mitopoyéticos de discurso *(La Divina Comedia, Caperucita Roja)*, al igual que los modos objetivistas (*El origen de las especies, El calendario zaragozano*) tienen una adecuación específica a sus propios fines. Pero, dejando de lado algunas rarezas, la etnografía, ahora como siempre, ni trata sus materiales como ocasiones para revelaciones engañosas, ni los representa como emergiendo de manera natural de un mundo absolutizado.

Hay ciertos peligros en contemplar la vocación antropológica como fundamentalmente literaria en determinados aspectos. Puede llegar a concebirse la empresa como volcada, al igual que ciertas variedades de la filosofía lingüística, sobre el significado de las palabras, siendo sus temas centrales todos de tipo conceptual, interminablemente diseccionados e irresueltos: «¿Qué es (o dónde está) la cultura?»; «¿Puede decirse que la sociedad es la causa de la conducta?»; «¿Existe el parentesco?»; «¿Piensan las instituciones?» Puede llegar a concebírsela como algo relacionado con la mera seducción verbal: un artificio retórico destinado a mover mercancías intelectuales en un mercado competitivo. O, tal vez, de manera muy popular, ahora que el mundo parece poblado de hipocresías de clase, falsas conciencias y agendas secretas, puede llegar a considerarse como una ideología (jerárquica) disfrazada de ciencia (desapasionada), una máscara que hay que destruir, una impostura que hay que desvelar. Y ahí está también, como siempre que se atiende al estilo y se subraya el género, el riesgo del esteticismo, la posibilidad de que tanto los etnógrafos como su público puedan llegar a creer que el valor que tiene escribir sobre el tatuaje o la brujería se agota en sí mismo, en el placer del texto, sin mayor trascendencia. La antropología como buena para leer.

Pero son riesgos que hay que correr, y no sólo porque determinados problemas centrales vienen a discurrir sobre el tipo de juegos lingüísticos que decidimos usar, o porque ni el ensalzamiento del producto ni la tendenciosidad del argumento resultan del todo desconocidos en la creciente y desesperada rebatiña dominante, o bien porque la escritura deleitable tiene algo que decir en su favor, al menos tanto como pueda decirse contra la escritura para la intimidación. Los riesgos merecen la pena, porque correrlos conduce a una concienzuda revisión de nuestra comprensión de lo que significa abrir (un poco) la conciencia de un grupo a (parte de) la forma de vida de otro, y por esta vía a (parte de) la suya propia. Ello significa (una tarea en la que ya es mucho no fracasar del todo) inscribir un presente, trasmitir con palabras «cómo es» estar en algún lugar concreto de la cadena vital del mundo: *Aquí*, como dijo Pascal, en

vez de *Allí*; *Ahora*, en vez de *Entonces*.[7] Aparte de otras muchas cosas —búsqueda experiencial malinowskiana, rabioso deseo de orden a lo Lévi-Strauss, ironía «benedictina» o reafirmación cultural a lo Evans-Pritchard— la etnografía es siempre y sobre todo traslación de lo actual, vitalidad traducida en palabras.

Esta capacidad de persuadir a los lectores (en su mayor parte académicos, prácticamente todos integrados al menos en parte en esa forma de existencia evasivamente llamada «moderna») de que lo que están leyendo es una relación auténtica escrita por alguien personalmente familiarizado con la forma en que la vida actúa en determinado lugar, en determinado tiempo, en el interior de determinado grupo, constituye la base sobre la que todo lo demás que la etnografía pretende hacer —analizar, explicar, divertir, desconcertar, celebrar, edificar, excusar, asombrar, subvertir— descansa en último término.[8] La conexión textual entre

7. No sólo, por supuesto, en forma de palabras: los films y los museos también juegan en esto un papel, aunque sea de tipo ancillar. Tampoco necesita el presente inscrito ser contemporáneo, instantáneo o exótico; hay una etnografía de cómo eran las cosas entre pueblos ya desaparecidos, de las vicisitudes de determinadas sociedades a lo largo de un prolongado espacio de tiempo y de grupos a los que el propio etnógrafo pertenece, todos los cuales plantean problemas específicos (incluyendo concepciones alternativas de lo que quiere decir «Estar Allí»), pero no muy desemejantes. Para un análisis de la idea del «cómo es» ser alguien distinto, e igualmente uno mismo, como motivo etnográfico, véase C. GEERTZ, «The Uses of Diversity», en S. MCMURRIN (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 7, Cambridge, 1986, págs. 253-274. El tropo «Cómo es ser un...», está por supuesto tomado (y parodiado) del artículo seminal de Thomas NAGEL, «What It Is Like to Be a Bat?», *Philosophical Review*, 83 (1979): 435-451 (trad. cast.: «Cómo es ser un murciélago», en D. R. HOFSTADTER y D. C. DENNET (eds.), *El ojo y la mente*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983).

8. Nuevamente hay que advertir de manera explícita que la etnografía puede ser de segundo orden (como ocurre en su mayor parte con Lévi-Strauss y Benedict), y el efecto «Estar Allí» ser por tanto derivativo. Gran parte de la historia «etnografiada» que tan popular se ha hecho últimamente —E. LE ROI LADURIE, *Montaillou*, Londres, 1978, originalmente publicado en 1975 (trad. cast.: *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus, 1981) y *Carnival in Romans*, Nueva York, 1980, originalmente publicado en 1976; Robert DANTON, *The Great Cat Massacre*, Nueva York, 1986; Rhys ISAAC, *The Transfor-*

«Estar Allí» y «Estar Aquí» de la antropología, la construcción imaginativa de un terreno común entre el «Escribir En» y el «Escribir Acerca De» (que remiten hoy día, como ya se ha dicho, con bastante frecuencia a la misma gente representada según diferentes marcos mentales) es la *fons et origo* de cualquier poder que la antropología pueda tener de convencer a alguien de algo, y no la teoría, el método, ni siquiera el aura de la cátedra profesoral, por consecuentes que puedan ser.

La construcción de este terreno común, ahora que los presupuestos ingenuos sobre la convergencia de intereses entre gentes (sexos, razas, clases, cultos... de desigual poder han sido históricamente desechados y la posibilidad misma de descripciones no condicionadas ha sido puesta en cuestión, no parece una empresa tan sincera como cuando la jerarquía estaba en su sitio y el lenguaje carecía de peso. Las asimetrías morales que confluyen en la etnografía y la complejidad discursiva con que trabaja convierten a todo intento de retratarla en poco más que la representación de un tipo de vida con las categorías de otra imposible de defender. Esto puede bastar. Yo, personalmente, pienso que basta. Pero indudablemente evoca el fin de ciertas pretensiones.

Hay toda una serie de pretensiones de este tipo, pero todas tienden a desembocar, de una manera u otra, en un intento de evitar el hecho inevitable de que toda descripción etnográfica es interesadamente casera, es siempre descripción del descriptor, y no del descrito.

Hay una ventriloquía etnográfica: no la pretensión de limitarse a hablar *sobre* otra forma de vida, sino de hablar desde dentro de ella; de pintar cómo ocurren las cosas desde «el punto de vista de una (poetisa) etíope» como si fuera la descripción misma de cómo ocurren las cosas desde

---

mation of Virginia, 1740-1790, Chapell Hill, N.C., 1982; Natalie Z. Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Mass., 1983 (trad. cast.: *El regreso de Martin Guerre*, Barcelona, Antoni Bosch Ed., 1984)— reposa en gran medida en un efecto, producido, por supuesto, no mediante la representación del autor como «habiendo estado allí», sino fundado en los análisis de las revelaciones experienciales de gente que sí estuvo allí.

la perspectiva hecha por la (poetisa) etíope misma. Hay un positivismo textual: la idea de que, con sólo que Emawayish se ponga a dictar o a escribir sus propios poemas tan cuidadosamente como le sea posible, y éstos se traduzcan tan fielmente como se pueda, el papel del etnógrafo se disuelve en el de un honesto transmisor de cosas sustanciales que limita el coste de las transacciones al mínimo. Está también la autoría difusa: la esperanza de que el discurso etnográfico pueda hacerse más o menos «heteroglósico», de manera más o menos directa, igual e independiente; una presencia del «Allí» en el texto de «Aquí». Hay también confesionalismo: cuando se toma la experiencia del etnógrafo, antes que su objeto, como materia prima de la atención analítica, retratando entonces a Emawayish en términos del efecto que ha causado en quienes han trabado contacto con ella; una sombra de «Allí» en la realidad del «Aquí». Y está también, es quizá lo más extendido, la simple suposición de que, aunque Emawayish y sus poemas sean, por supuesto, inevitablemente vistos a través de las gafas oscuras del etnógrafo, el oscurecimiento puede reducirse al mínimo mediante el autoanálisis autorial de todo posible «sesgo subjetivo», de modo que ella y sus poemas puedan contemplarse frente a frente.

Todo esto no quiere decir que las descripciones de cómo se aparecen las cosas a la propia subjetividad, los esfuerzos por conseguir textos exactos y traducciones verídicas, la preocupación por permitir que la gente sobre la que se escribe tengan una existencia imaginativa en el texto, conforme con su existencia real en su propia sociedad, la reflexión explícita sobre lo que el trabajo de campo influye o deja de incidir en el investigador mismo, y el examen riguroso de los presupuestos subjetivos, no merezcan en modo alguno llevarse a efecto por parte de quien aspire a contar a quienes llevan un modo de vida francés lo que significa llevar un modo de vida etíope. Captar correctamente los puntos de vista Emawayish, hacer accesibles sus poemas, hacer perceptible su realidad y clarificar el marco cultural en que se desarrolla su existencia, significa meterlos en la página escrita de tal modo que cualquiera pueda obtener una comprensión de lo que eso significa. Esto

no sólo es un asunto difícil, sino que tiene amplias consecuencias tanto para el «nativo», como para el «autor» y el «lector» (y, en verdad, para las eternas víctimas de las acciones de otros, los «inocentes circunstantes») por igual.

Como cualquier otra institución cultural, la antropología —que es más bien una institución menor si se la compara con el derecho, la física, la música o la contabilidad— pertenece a un tiempo y a un lugar, perpetuamente perecederos, pero no por cierto tan perpetuamente renovados. Las energías que le dieron vida, primero en el XIX (cuando tendía a ser una especie de disciplina invasora que estudiaba al hombre desde sus comienzos simiescos), y posteriormente en los primeros años de este siglo (cuando la atención se centró en los pueblos concretos como totalidades cristalizadas, aisladas y completas), estaban ciertamente conectadas, si bien de un modo más complejo del que suele representarse habitualmente, tanto con la expansión colonial de Occidente, como con el auge de la fe salvífica en los poderes de la ciencia.[9] Desde la segunda guerra mundial, la disolución del colonialismo y la aparición de una visión más realista de la ciencia han venido más bien a disipar esas energías. Ni el papel del mediador intercultural, incesantemente disparado entre los centros de poder mundiales euroamericanos y los diversos territorios exóticos, con ánimo de intermediar entre los prejuicios de unos y los parroquialismos de los otros, ni el del teórico transcultural, que intenta subsumir todo tipo de creencias raras y estructuras sociales inhabituales bajo leyes generales, están ya tan al alcance del antropólogo como en su día lo estuvieron. Lo que suscita la pregunta: ¿qué *está* pues a su alcance? ¿Qué puede considerarse necesario, ahora que los procónsules han desaparecido y la sociomecánica resulta poco plausible?

No hay, por supuesto, una respuesta fácil para esta cues-

9. Un detallado y equilibrado análisis del período anterior puede verse ahora en G. W. STOCKING, *Victorian Anthropology*, Nueva York, 1987. Un estudio integral comparable de este siglo, con las cosas mucho más intrincadas, está aún por hacer.

tión, ni pueden darse tampoco respuestas de antemano, antes de que los propios autores antropológicos las autoricen. El criticismo prescriptivo *ex ante* —hay que hacer esto, no hay que hacer lo otro— es tan absurdo en antropología, como lo es en cualquier otra empresa intelectual no basada en una dogmática. Al igual que los poemas y las hipótesis, las obras etnográficas sólo pueden juzgarse *ex post*, una vez que alguien las haya traído al ser. Pero, por todo ello, parece verosímil que, sea cual sea el uso que se dé a los textos etnográficos en el futuro, si de hecho llega a dárseles alguno, implicará indudablemente la facilitación de comunicaciones entre los lineamientos societarios —étnicos, raciales, religiosos, sexuales, lingüísticos, raciales— que han venido haciéndose cada vez más matizados, inmediatos e irregulares. El objetivo inmediato que se impone (al menos eso me parece a mí) no es ni la construcción de una especie de cultura-esperanto, la cultura de los aeropuertos y los moteles, ni la invención de una vasta tecnología de la administración de lo humano. Es más bien la ampliación de posibilidades del discurso inteligible entre gentes tan distintas entre sí en lo que hace a intereses, perspectivas, riqueza y poder, pero integradas en un mundo donde, sumidos en una interminable red de conexiones, resulta cada vez más difícil no acabar tropezándose.

Este mundo en que vivimos, configurado por un espectro graduado de mezcladas diferencias, es el mundo en el que los posibles fundadores de discursividad deben operar ahora, y deberán hacerlo probablemente por algún tiempo más. Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Benedict operaron en un mundo hecho de una yuxtaposición discontinua de diferencias separadas (los bororo, los zande, los zuñi, los trobiandeses), y a su vez los grandes polihistoriadores a los que desplazaron (Tylor, Morgan, Frazer, etc.) operaban en un mundo dicotomizado entre un creciente número de civilizados y un cada vez más mejorable número de salvajes. Los «Allí» y los «Aquí» están hoy mucho menos aislados, mucho menos bien definidos, mucho menos espectacularmente contrastados (aunque lo están profundamente a la vez), y han cambiado nuevamente de naturaleza. Si la empresa —de crear obras que relacionen unos y otros

de manera más o menos inteligible— mantiene aún una continuidad reconocible, el modo de realizarla, con lo que realizarla quiera decir, debe claramente ser distinto. Los etnógrafos tienen que vérselas hoy en día con realidades que ni el enciclopedismo ni el monografismo, ni los informes mundiales, ni los estudios tribales, pueden afrontar de manera práctica. Habiendo surgido algo nuevo, tanto «sobre el terreno» como en la «academia», es algo nuevo también lo que debe aparecer en la página escrita.

Ciertos signos de que este hecho empieza a ser vagamente apreciado, si no plenamente comprendido, pueden hallarse en los más diversos lugares de la reciente antropología, y se están llevando a cabo esfuerzos, algunos de ellos impresionantes, aunque los más no tanto, para ponerse a la altura de las circunstancias. El presente estado de las cosas en este terreno es a la vez caótico e imaginativo, azaroso y variopinto.[10] Pero ya ha sido así en otras ocasiones y pudo hallarse un camino. Lo que nunca ha sido la etnografía, y, apoyada en la autoconfianza moral e intelectual de la Civilización Occidental, no tenía por qué serlo, es consciente de sus fuentes de poder. Para poder prosperar hoy día, con tal confianza bastante trastocada, debe tomar conciencia de ellas. El análisis de cómo consigue sus efectos y cuáles son éstos, de la antropología escrita, no puede seguir siendo una cuestión marginal, minimizada por los problemas de método y las discusiones teóricas. Esto, y la pregunta de Emawayish, están muy cerca de constituir el núcleo del asunto.

10. Valoraciones más específicas resultarían aquí injustas, y prematuras. Mi visión general del campo en este momento puede encontrarse en «Waddling In», *Times Literary Supplement*, 7 de junio de 1985 (n. 4 288), págs. 623-624 (trad. cast.: «El reconocimiento de la antropología», en *Cuadernos del Norte*, n. 35, enero-febrero de 1986).

INDICE ANALITICO

Alemania, 50
Anthropology and the Colonial Encounter (Asad), 141 n.
Anthropology as Cultural Critique (Fischer), 141 n.
«Anti Anti-Relativism» (Geertz), 125 n.
Anuak, 61-67, 80
Argonautas del Pacífico Occidental (Malinowski), 15, 86, 91-93
Asad, T., 141 n.
Autoanálisis autorial, 32, 38, 48, 88-110, 145-148, 155. *Véanse también* Autoría; Estrategias de construcción textual; Problema de la firma en antropología
Autoría, 15-20 *passim*, 27-34 *passim*, 55-57, 101, 106-108, 148, 156
Azande, 15, 59, 73, 74, 78, 157

Balinese Character (Mead), 13 y sigs.
Balineses, 14
«Baloma» (Malinowski), 91
Banfield, E., 117
Barthes, Roland, 27-30, 36 y ss., 99, 102, 108
Bateson, Gregory, 13, 27, 135
Baudelaire, Charles Pierre, 52
Becker, Alton, 37
Beduinos, 72
Benedict, Ruth, 12, 29-33 *passim*, 111-137 *passim*, 149-154 *passim*, 157
Blues from the Delta (Ferris), 27
Boas, Franz, 29 y sigs., 41, 124
«Body Ritual among the Narcirema» (Miner), 117
Boon, James, 51, 114 n.
Bororo, 53, 157
Brujería, magia y oráculos entre los azande (Evans-Pritchard), 59, 73, 74
Búsqueda, mito, 54, 56, 78, 97

Capital, El (Marx), 28
Carnival in Romans (Ladurie), 153 n.
Caduveo, 53
«Cerebral Savage, The» (Geertz) [El salvaje cerebral], 49 n., 54 n.
Clifford, James, 85 n., 141 n., 143
Colonialismo, 60, 141-145, 156
Columbia University, 118, 133 y sigs., 141
Confesionalismo, 86, 94, 155
Contrato Social, 48, 54
Coral Gardens and Their Magic (Malinowski), 90
Crack in the Mirror, A (Ruby), 141 n.
Crapanzano, Vincent, 101-110
Crisantemo y la Espada, El (Benedict) [*The Chrysantemum and the Sword*], 119 n., 125-137
Crítica literaria, 12, 15, 30, 37
Cushman, Dick, 32, 100 n.
Chiste y su relación con el inconsciente, El (Freud), 28

Danforth, Loring, 23-25, 33
Daniel, E. V., 110 n.
Darnton, Robert, 153 n.
Davis, Natalie Z., 154 n.
Death Rituals of Rural Greece, The (Danforth), 23-25, 33
«*Délibération*» (Barthes), 99
Diario, forma, 77, 94, 99
Diary in the Strict Sense of the Term, A (Malinowski) [«Diario de campo en Melanesia»], 32, 84-93, 95
Discurso, 14-20 *passim*, 27-31, 37, 60, 68-70, 78, 101, 149, 151
Dobu, 33, 121
Donoghue, Denis, 68, 69
Dostoievski, Fedor, 104
Douglas, Mary, 69, 77
Dumont, J. P., 110 n.
Durkheim, Emile, 41, 124
Dwyer, Kevin, 101-110 *passim*
Dynamics of Clanship Among the Tallensi (Fortes), 26, 38

Ellis, Havelock, 90
«Escritores y escribientes» (Barthes) [«Authors and Writen»], 27, 28-30
Estados Unidos, 33, 53, 56, 69, 124, 126-132
Esteticismo, 51, 54, 152
Estrategias de construcción textual:
— de Benedict, 115-118
— de Evans-Pritchard, 71, 73, 78
— de Lévi-Strauss, 37-39, 42, 55
— de Malinowski, 83-95
Estructuralismo, 14, 17, 35-43, 47, 54, 55, 57
Estructuras elementales del parentesco, Las (Lévi-Strauss), 39-41, 124
Etnocentrismo, 20, 80
Etnografía, 11-17 *passim*, 46, 80, 86-88, 117, 139-158
«Etnographies as Texts» (Marcus y Cushman), 100 n.
Evans-Pritchard, Edward Evan, 59-81, 87, 90, 140, 150
— discursividad y, 29, 30-32, 149, 157
— realismo, 15, 38, 94, 153
«Evans-Pritchard, the Nuer, and the Sudan Civil Service» (Johnson), 60 n.
Expansionismo europeo, 49, 54

Fabian, J., 141 n.
Ferris, William, 27
«Fieldwork in Common Places» (Pratt), 22 n.
Firth, Raymond, 20-26, 30, 62, 69, 86
Fischer, M., 141 n.
Fluid Signs (Daniel), 110 n.
Formalismo, 43, 55
Fortes, Meyer, 26, 30, 38, 69
Foucault, Michel, 16, 27, 29
Francia, 50, 53
Frank, Lawrence, 137
Frazer, Sir J. G., 13, 41, 89, 157
Freud, Sigmund, 28, 48, 104
From Symbolism to Structuralism (Boon), 51
Fundadores de discursividad, 28-31 *passim*, 116, 149, 157

Gardner, Dame Helen, 68
Gardner, Howard, 36
Geertz, C., 49 n., 57 n., 86 n., 125 n., 153 n.
Gellner, Ernest, 78
Genet, Jean, 104
Gilbert, W. S., 137
Gladwin, Thomas, 117.
Gluckman, Max, 69
Goffman, Erving, 115
Gorer, Geoffrey, 134 y ss.
Great Cat Massacre, The (Darnton), 153 n.
Griaule, M., 29
«Grief and a Headhunter's Rage» (Rosaldo), 25 n.
Gulliver, Los viajes de (Swift), 120, 126, 137

Haddon, A. C., 124
Headman and I, The (Dumont), 110 n.
High Valley, The (Read), 94-99, 109, 110
Hombre y la cultura, El (Benedict), 29, 38, 116-121 *passim*, 126, 131, 133
Hume, David, 48 y sigs.
Hymes, D., 141 n.

«Imagine Yourself Set Down» (Thornton), 85 n.
Imperialismo, 32, 144
Inglaterra, 50, 53, 56, 69, 79, 124
Interpretación de los sueños, La (Freud), 28
Ironía, 71, 115, 116
Isaac, Rhys, 153 n.

Jakobson, Roman, 43
Japoneses, 33, 117, 120, 125-135
Jarrel, Randall, 29
Johnson, P. H., 60 n.

Karp, Ivan, 77
Kinship and Marriage among the nuer (Evans-Pritchard), 73
Kroeber, Alfred, 30
Kwakiutl, 33, 121

Lacan, Jacques, 104 y sigs.
Ladurie, Emmanuel Le Roi, 153 n.
«Latency and the Equine Subconscious» (Gladwin), 117
Leach, Edmund, 13, 69
Leighton, Alexander, 137
Lévi-Strauss, Claude, 35-58, 150, 153 n.
— estilo, 12, 43, 60, 67, 87, 124, 140
— realismo, 13 y sigs., 32, 80, 94, 153
— y discursividad, 29-31, 149, 157
— y los usos del mito, 53-55, 77, 152
Lewis, Oscar, 13, 15
Lienhardt, Godfrey, 69
«Lingüística de cañonera», 68
Lowie, Robert, 124

Llanuras, indios de las, 120

Mair, Lucy, 69
Malinowski, Bronislaw, 12, 20, 83-95, 96, 99, 124, 140, 143
— discursividad y, 29-31, 149, 150, 157
— influencia, 47, 100 y sigs., 107, 109
— realismo, 13 y sigs., 32, 152
«Malinowski: Second Positivism, Second Romanticism» (Strenski), 86 n.
«Malinowski's Style» (Payne), 85 n.
Mallarmé, Stéphane, 16, 51
Manifiesto Comunista, El, 28
Marcus, George, 32, 100 n., 141 n.
Marett, R. R., 89
Maroccan Dialogues: Anthropology in Question (Dwyer), 101-106 *passim*
Marruecos, 101-106 *passim*
Maynard, Kent, 77
McCarthy, Mary, 115
Mead, Margaret, 47, 115-125 *passim*, 132-137 *passim*
Meverhoff, B., 110 n.
Miner, Horace, 117
Mitológicas (Lévi-Strauss), 38 y sigs., 47, 52
Modell, J., 118 n.
Montaillou (Ladurie), 153 n.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, 115, 137
Moral Basis of a Backward Society, The (Banfield), 117
Morgan, Lewis H., 157
Mountain People, The (Turnbull), 117
Muerte, antropología de, 25 n.
Müller, Friedrich M., 41
Murdock, George, P., 29, 41

Nacimiento de la tragedia, El (Nietzsche), 122
Nadel, S. F., 69
Nagel, Thomas, 153 n.
Nambikwara, 48, 53
Naven (Bateson), 27
Needham, Rodney, 69
Nerval, Gérard de, 104
New Lives for Old (Mead), 117
Nietzsche, Friedrich, 50, 104, 122
Nuer, 70, 78-80 *passim*
Nuer, Los (Evans-Pritchard) [*The nuer*], 14, 38, 73-76
Nuer Religion (Evans-Pritchard) [*La religión nuer*], 60, 73, 74, 78
Nueva Guinea, 85, 94-96, 109
Number Our Days (Meyerhoff), 110 n.

Observación participante, 32, 93
«On Ethnographic Authority» (Clifford), 141 n.
«On Etnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski» (Clifford), 85 n.
«Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-41» (Evans-Pritchard), 60-71, 87 y sigs.
Other Tribes, other Scribes (Boon), 114 n.
Otredad, 54, 55-57, 78, 80
— autocrítica y, 115-122, 125-133
— Occidente y, 141-145 *passim*, 156
— *Véase también* Yo y Otro

Papúes, 95-99
Parentesco, 39, 41
Parsons, Talcott, 29
Payne, C., 85 n.
Pensamiento salvaje, El (Lévi-Strauss), 29, 38 y sigs.
Peters, Emrys, 69
Pictures from an Institution (Jarell), 29
Pratt, M. L., 22 n.
Problema de la firma en antropología, 18-21, 26-34, 148-152, 156
— Evans-Pritchard y, 67, 74
— Lévi-Strauss y, 55-57
— Malinowski y, 86, 92-95
— *Véanse también* Autoanálisis autorial; Estrategias de construcción textual

«¿Qué es un autor?» (Foucault), 16, 27, 29
Quest for Mind, The (Gardner), 36

Rabinow, Paul, 101-110 *passim*
Radcliffe-Brown. A. R., 29 y sigs., 41, 69, 124
Radin, Paul, 124
Rama dorada, La (Frager), 38
Read, Kenneth, 94-99, 100, 107, 109
Redfield, Robert, 15
Reflections on Fieldwork in Marocco (Rabinow), 101 y sigs.
Reformismo estético, 49-51, 54
Reinventing Anthropology (Hymes), 141 n.
Relativismo, 12, 33, 124, 133
Return of Martin Guerre, The (Davis) [*El regreso de Martín Guerra*], 154 n.
Return to the High Valley: Coming Full Circle (Read), 109
Ricouer, Paul, 101
Richards, Audrey, 69, 90
Rosaldo, R., 25 n.
Rousseau, Jean-Jacques, 48, 54
Ruby, J., 141 n.
Ruth Benedict (Modell), 118 n.

Sanusi of Cyrenaica, The (Evans-Pritchard), 72
Sapir, Edward, 12, 124
Sartre, Jean-Paul, 50, 103 y sigs.
Sátira, 116, 132
Seligman, C. C., 124
Simbolismo, 51-54

Simmel, Georg, 104 y sigs.
Sistema de la moda, El (Barthes), 36
Sistemas políticos de la Alta Birmania (Leach), 13
Social Structure (Murdock), 29
Socialidad, orígenes de la, 48
Sontag, Susan, 36
Stocking, G. W., Jr., 156 n.
Strenski, I., 86 n.
«Structural study of Myth, The» (Lévi-Strauss), 40, 47
Swift, Jonathan, 50, 115 y sigs., 126, 137

Tepoztlán, 15
Thornton, R. J., 85 n.
Tikopia, 20-26
Time and the Other (Fabian), 141 n.
Tocqueville, Alexis de, 96
Totemismo en la actualidad, El (Lévi-Strauss), 40 y sigs., 47
Trabajo de campo, 19, 33, 47, 56 y sigs., 71-73, 117
Transformation of Virginia, 1740-1790, The (Isaac), 153 n.
Tristes trópicos (Lévi-Strauss), 31, 35-58, 60, 78, 87 y sigs.
Trobriandeses, 85, 90, 92, 143, 157
Tuhami: Portrait of a Maroccan (Crapanzano), 101, 103-105, 107
Tupi-kawahib, 45, 56
Turnbull, C., 117 n.
Tyler, S., 146-147
Tylor, Sir Edward B., 34, 157

«Under the Mosquito Net» (Geertz), 86 n.
«Uses of Diversity, The» (Geertz), 57 n., 125 n., 153 n.
«Usos del Canibalismo, Los (Benedict), 111-114

Veblen, Thorstein, 115, 137
Vía de las máscaras, La (Lévi-Strauss), 40
Viajes, escritura de, 43-46, 54
Victorian Anthropology (Stocking), 156 n.
Vida sexual de los salvajes de Melanesia, La (Malinowski), 91
Vie familialle et sociale des indiens Nambikwara, La (Lévi-Strauss), 40
View from Afar, The (Lévi-Strauss) [*La mirada distante*], 57 n.
«Vision in the Plains Culture, The» (Benedict), 119 n.
Voyages au Congo (Gide), 45

Warner, William, L., 41
We, the Tikopia (Firth), 20-26, 38, 62
«What is it like to be a Bat?» (Nagel) [«Cómo es ser un murciélago»], 153 n.
Williams, Elgin, 125
Writing Culture (Clifford y Marcus) [*Retóricas de la antropología*], 141 n.

Yo y Otro, 20, 24-26, 97, 102, 104-107
— *Véase también* Otredad

Zande. *Véase* Azande
«Zande Kings and Princes» (Evans-Pritchard) [«Reyes y príncipes zande»], 75
Zuñi, 33, 117-121 *passim*, 157